IOAN PETRU CULIANU

CĂLĂTORII
în lumea de dincolo



NEMIRA


colecția
opere
complete

De același autor,
în pregătire la Editura Nemira:

Mircea Eliade
(studiu monografic augmentat cu inedite)
Gnozele dualiste ale Occidentului. Istorie și mituri
Jocul de smaragd
(roman)
Jocuri mentale. Istoria și teoria culturii, epistemologie
(studii și eseuri)

IOAN PETRU CULIANU

CĂLĂTORII în lumea de dincolo

TRADUCERE DE GABRIELA ȘI ANDREI OIȘTEANU

PREFAȚĂ ȘI NOTE DE ANDREI OIȘTEANU

CUVÂNT ÎNAINTE DE LAWRENCE E. SULLIVAN
(în românește de Sorin Antohi)

NEMIRA
1994

Coperta colecției: DAN ALEXANDRU IONESCU
Ilustrația reproduce un detaliu dintr-un papirus funerar egiptean
din perioada Dinastiei a XIX-a (cca. 1250 a.C.)

Difuzare:
Editura NEMIRA, str. Crinului nr. 19, sector 1, București
Telefax: 668 54 10
Cartea prin poștă: C.P. 26-38, București

ISBN 973-569-069-1

Notă asupra ediției

Traducerea acestei cărți s-a efectuat după originalul apărut în limba engleză și intitulat *Out of This World. Otherworldly Journeys from Gilgamesh to Albert Einstein* (Shambhala Publications, Inc., Boston & London, 1991) ; a fost de asemenea consultată și varianta italiană : *I viaggi dell'anima. Sogni, visioni, estasi* (Arnoldo Mondadori Editore S.p.A., Milano, 1991, traduzione di Maria Sole Croce).

Cifrele arabe între croșete trimit la notele autorului, grupate la sfârșitul cărții ; celelalte sunt notele traducătorului, aflate în infrapagină. Când cele două tipuri de note se întâlnesc, ele au fost despărțite de o linie diagonală, pentru a fi mai bine deosebite.

PREFAȚĂ
Ioan Petru Culianu – un călător în lumea de dincolo

Cu câțiva ani în urmă, în ultima decadă a lunii mai a anului 1991, cercurile culturale, științifice și universitare din lume au fost profund șocate de o știre ieșită din comun : „La 21 mai 1991, în jurul orei 13, la Universitatea din Chicago, a fost asasinat – prin împușcare în cap cu un pistol de calibru 25 – profesorul de istorie a religiilor Ioan Petru Culianu. În vârstă de 41 de ani, tânărul profesor de origine română și de cetățenie olandeză era un savant remarcabil, în plină afirmare, având publicate peste 15 volume și câteva sute de studii de specialitate...“

De atunci, s-au făcut zeci de speculații în privința motivelor și autorilor acestei crime. Nimic nu a rămas neintrodus în ecuație : conflictul profesorului cu un student, presupusa intenție de a încasa polița de asigurare pe viață a profesorului, faptul că mișcarea de extremă dreaptă, legionară, a exilului românesc din S.U.A. și Canada nu îl vedea pe Culianu cu ochi buni[1]*, faptul că I. P. Culianu – cu autoritatea sa morală și profesională – nu înceta să critice regimul instaurat în România după decembrie 1989*[2]*. S-a scris și s-a vorbit despre „asemănarea cu uciderea în 1940 a prof. N. Iorga“, despre „omor cu semnificație rituală“ (Anthony Yu), despre „o execuție în stil tipic K.G.B-ist“ (Ion Pace-*

---

[1] Pentru că urma să se căsătorească, în august 1991, cu o evreică, Hillary Suzanne Wiesner (colaboratoare a profesorului din 1987, inclusiv la prezenta carte), dar și pentru atitudinea sa constantă împotriva mișcării (neo)legionare, pe care o numea „sminteala legionară“ sau „Ku Klux Klan ortodox“, cum își intitula un articol publicat în „Meridian“, vol. I, nr. 1, 1991, p. 64.

[2] Vezi articolele sale virulente, publicate mai ales în ziarul new-yorkez de limbă română „Lumea liberă“, interviul acordat Gabrielei Adameșteanu, publicat la 5 aprilie 1991 în revista bucureșteană „22“, nuvelele sale politice „Intervenția zorabilor în Jormania“ și „Jormania liberă“, implicarea sa în vizita regelui Mihai I în S.U.A., în aprilie 1991 etc.

pa), despre „o suprimare de tip mafiot" (Ted Anton), despre o crimă „exemplară", un „asasinat-avertisment" etc., etc. Cu alte cuvinte, nu atât eliminarea savantului ar fi fost urmărită, cât efectul psihologic provocat de asasinat asupra altora. Dar, pe de altă parte, pentru a juca un astfel de rol, asasinatul trebuia să fie revendicat, adică „motivat" și „semnat" (așa cum o făceau legionarii în urmă cu jumătate de veac și cum o fac toate organizațiile teroriste astăzi). Altfel, mesajul nu ajunge la destinatar, nefiind clar cine, de ce și pe cine avertizează. Cert este faptul că ecuația are, până acum, prea multe necunoscute și că nici poliția americană, nici F.B.I., nici ziariștii români și americani care au cercetat cazul pe cont propriu[1] nu au reușit să o rezolve. Mulțimea și diversitatea ipotezelor precum și coexistența lor nu sunt – cum s-ar crede – un simptom al bogăției informațiilor deținute, ci al sărăciei lor.

În orice caz, o dată cu dispariția profesorului Culianu, trecerea timpului ar putea să-l scoată din miezul actualității și să estompeze contururile atât de distincte ale personalității sale. Dar există și riscul ca moartea prematură a savantului, modul violent și misterios în care s-a produs, să genereze o tendință cumva opusă, de supraevaluare a operei lui Culianu și de idealizare a personalității sale. Remediul împotriva acestor posibile tendințe mi se pare a fi prezentarea obiectivă a prea scurtei sale biografii și, mai ales, traducerea și publicarea scrierilor sale științifice, literare și eseistice.

* * *

Una dintre grilele prin care poate fi „citit" destinul lui I. P. Culianu este relația lui cu Mircea Eliade. Este suficient să trec în revistă câteva coordonate ale acestei relații.

Perioada bucureșteană, studențească (1967-1972) a lui I. P. Culianu s-a suprapus întâmplător perioadei de relativă liberalizare a societății românești. Din anul 1967 a început acțiunea de recuperare a operei lui Mircea Eliade, întâi prin publicarea unor studii și articole

[1] Vezi Teresa Wiltz, „Romanians link politics prof's death", în „Chicago Tribune", 2 iulie 1991, text reluat în „România liberă", 7 iunie 1991, p. 4; Cornel Nistorescu, „O crimă în dispută politică", în „Expres", nr. 27, 9-15 iulie 1991; Ted Anton, „The killing of professor Culianu", în „Lingua franca", Chicago, sept.-oct. 1992, pp. 28-34, text reluat în „Contrapunct", nr. 32, 30 X-12 XI, 1992 și nr. 33, 13-26 XI 1992; Ted Anton, „Despre asasinarea profesorului Culianu", în „Lumea liberă", New York, nr. 260, 25 IX 1993; vezi și interviul acordat de Ted Anton postului Radio France International, text reluat de „Dilema", nr. 38, 1-7 oct. 1993, p. 14; Cornel Dumitrescu, „Doi ani de la asasinarea prof. Culianu. Amenințări și coincidențe", în „Lumea liberă", New York, nr. 241, 15 mai 1993.

referitoare la el și ulterior a câtorva dintre cărțile sale. Contactul tânărului Culianu cu principalele cărți (de regulă, în versiune franceză) semnate de M. Eliade a fost hotărâtor pentru destinul celui dintâi. Într-un dialog cu I. P. Culianu[1] – pe care l-am purtat în octombrie 1984, la Universitatea din Groningen, Olanda – l-am întrebat ce îi datorează lui Mircea Eliade. Răspunsul lui a fost tranșant: „Mă leagă de Mircea Eliade, aș zice, toată existența mea, pentru că am încercat să devin istoric al religiilor începând cu momentul în care, în primul an de facultate, într-o criză de identitate pe care mulți o au, am pus mâna pe cărțile lui... Visul a devenit realitate în măsura în care am avut ocazia de a-i fi aproape, de a studia cu el în Statele Unite și m-am bucurat, în nenumărate rânduri, de atenția sa binevoitoare, începând de la sugestii pentru primele mele articole, până la prefața ultimelor cărți care mi-au apărut"[2].

Întrebându-l dacă se consideră (așa cum îl consideră alții) a fi un discipol al lui Eliade, Culianu mi-a răspuns foarte diplomatic: „Eu am spus întotdeauna că sunt un discipol al lui M. Eliade în măsura în care domnia sa îmi recunoaște această calitate. Întrucât, în repetate rânduri, recunoașterea s-a produs – sunt un discipol al domniei sale"[3].

Revenind la anii de studenție ai lui Culianu, trebuie spus că o altă coordonată a raportului său cu Eliade a fost teza de licență. Susținută la Universitatea din București, în octombrie 1928, teza de licență a lui M. Eliade avea ca subiect filozofia Renașterii italiene: „Filozofia italiană de la Marsilio Ficino la Giordano Bruno". Cu siguranță că I.P. Culianu avea cunoștință de această lucrare și probabil că a și căutat-o, dar nu a găsit-o, pentru că peste câțiva ani va scrie că „s-a pierdut"[4]. De fapt, teza lui M. Eliade se află în ar-

[1] I. P. Culianu, „Reconstituiri în domeniul mitologiei românești" (dialog consemnat de Andrei Oișteanu), în „Revista de Istorie și Teorie Literară", nr. 3, 1985, pp. 89-93. A fost primul text de I.P. Culianu publicat în România după emigrarea sa. Pentru conjunctura în care am purtat acest dialog și condițiile în care am reușit să-l public, vezi A. Oișteanu, „Amintirile unui dialog", în „Cotidianul. Supliment cultural L.A. & I.", 10 iunie 1991, p. 7.

[2] I.P. Culianu, „Post scriptum (la un dialog)", consemnat de A. Oișteanu, în „Cotidianul. Supliment cultural L.A. & I.", 10 iunie 1991, p. 7.

[3] *Ibidem.*

[4] Ioan P. Culianu, *Mircea Eliade*, Cittadella Editrice, Assisi, 1978, p. 167. Ediția românească este în curs de apariție la Editura Nemira.

hiva Universității (vechea Facultate de litere și filozofie), înregistrată sub nr. 361 și a fost ulterior (1984) publicată[1]. *Pentru propria sa lucrare de diplomă, susținută la aceeași Universitate bucureșteană, dar cu 44 de ani mai târziu (iunie 1972), I. P. Culianu și-a ales cam același subiect : „Marsilio Ficino și filozofia Renașterii italiene"*[2]. *Din perioada studenției, această lucrare despre Ficino și alte două despre Giordano Bruno (printre care „*Coincidentia oppositorum *la Giordano Bruno"*[3]*) au rămas inedite ca atare, dar au fost folosite în compoziția unei cărți de maturitate*[4].

De-a lungul deceniului al 8-lea, mai sunt câteva puncte de reper în relația Culianu-Eliade : din 1971 (deci fiind încă la București), Culianu începe să corespondeze cu profesorul din Chicago ; în 1974 are posibilitatea să-l cunoască personal, la Paris ; în 1975 Culianu devine discipolul lui Eliade la propriu, fiind – timp de patru luni – studentul (post-doctoral) al acestuia la Universitatea din Chicago ; iar în 1978 Culianu publică în Italia o monografie Mircea Eliade *(la care lucrează încă din 1973). O carte analitică, nu lipsită de considerații critice și care este departe de a fi un simplu exercițiu de hagiografie, așa cum îi scrie Eliade însuși. Nu numai că Mircea Eliade se recunoaște în „portretul robot" alcătuit de discipolul său, dar această imagine în oglindă îl ajută să se înțeleagă mai bine pe sine însuși. După ce citește dactilograma lucrării, Eliade îi scrie lui Culianu următoarele, la 3 mai 1977 : „... Mi-a plăcut, te felicit și îți sunt recunoscător ! Cel puțin în Italia, voi fi mai puțin răstălmăcit ca până acum. (Sper să apară și în engleză sau franceză). Mi-a plăcut întâi și întâi, pentru că, deși te știu «eliadian», n-ai căzut în păcatul hagiografiei (așa cum am făcut eu, în* Introducerea *la ediția Hașdeu, în 1936)... Mă bucur mult că stăpânești instrumentele care îți vor permite să aperi și să ilustrezi nefericita noastră disciplină..."*

---

[1] Mircea Eliade, *Contribuții la filozofia Renașterii*, text îngrijit de C-tin. Popescu-Cadem, prefață de Zoe Dumitrescu-Bușulenga, Ed. „R.I.T.L.", București, 1984.

[2] Am consultat acest studiu scris în italiană și cred că el trebuie tradus și publicat. Coordonator al lucrării de diplomă a fost profesoara Nina Façon, pe care Culianu a prețuit-o foarte mult ; vezi necrologul semnat de I. P. Culianu, „Nina Façon", în „Limite", nr. 18, 1975, p. 20.

[3] „Pentru întreaga existență a Renașterii, conceptul de *coincidentia oppositorum* este adevărata cheie", scria I. P. Culianu într-un studiu dedicat operei lui M. Eliade : I. P. Culianu, „L'anthropologie philosophique", în *Mircea Eliade*, Les Cahiers de l'Herne, nr. 33, Paris, 1978, pp. 203-209.

[4] I. P. Culianu, *Éros et Magie à la Renaissance*, Paris, Flammarion, 1984.

La rândul său, Culianu găsește în scrisoarea maestrului o confirmare excelentă a demersului său exegetic și o reacție care închide perfect cercul monografiei, astfel că o așează în fruntea volumului, ca Prefață[1]. *Când scria aceste rânduri măgulitoare, Eliade avea 70 de ani, iar Culianu 27.*

Totuși, evoluția lui I. P. Culianu nu a fost liniar ascendentă, ci – mai ales în anii '70 – minată de unele crize existențiale și profesionale (crize prin care, de altfel, a trecut și M. Eliade în perioada imediat următoare emigrării sale din România). Iată o mostră de dificultate de adaptare profesională – pe care nu am fi bănuit-o – așa cum rezultă dintr-o scrisoare expediată din Italia, în același an 1977, prietenului său din București, Andrei Pleșu : „«Aici», «în Occident», istoria religiilor este cu totul altceva decât ce era în România. Este nu rezultatul unei evoluții individuale către o formă de deschidere ontologică, așa cum a fost, cred, în cazul nostru, ci o disciplină de tip filologic și arheologic, fără nici o implicare existențială. Posibilitatea cultivării ei atrage după sine vanificarea oricărei intenții de cunoaștere mai profundă, ori de deschidere spre ființă. Imposibilitatea face ca misticismul abstract gnoseologic să fie o formă necesară de subzistență în regimurile totalitare, dar nu mai puțin legată de aceste regimuri înseși, în timp ce misticismul orgiastic (confuzia valorilor) să fie mai propriu democrațiilor"[2].

* * *

Dacă ar trebui să schematizez la maximum biografia lui I. P. Culianu (Iași 1950 – Chicago 1991), aș împărți-o în trei perioade relativ distincte. După perioada de formare *(1950-1972, România), compusă din sub-perioada ieșeană (1950-1967) și cea bucureșteană (1967-1972, studenția), a urmat o* perioadă de adaptare și acumulare *(1972-1983, Italia și Olanda), marcată în principal de eforturi de acomodare tipice primilor ani de după autoexilare (inclusiv 6 luni de lagăr la Trieste), burse de studii post-universitare, doctorate (Milano-1975, Paris 1980 și, ulterior, iar Paris – 1986), învățarea altor limbi străine*

---

[1] I. P. Culianu, *Mircea Eliade, ed. cit.*, pp. 5-7. Pentru fragmentul de scrisoare în original, în limba română, vezi „Contrapunct", nr. 23, 26 iunie-2 iulie 1992, p. 8.

[2] „In memoriam Ioan Petru Culianu", *masă rotundă* cu participarea lui Andrei Pleșu, Paul P. Drogeanu, Andrei Oișteanu, Șerban Anghelescu și Mihaela Cristea (moderator), în „Cotidianul. Supliment cultural L.A. & I.", nr. 94, 18 mai 1992, pp. 6-8 (fragmentul de scrisoare citat, la p. 7).

(greacă, ebraică, coptă etc.), contacte cu lumea universitară, publicistică și editorială a Europei occidentale. În această perioadă publică studii științifice (cca. 35), articole scurte și recenzii (cca. 100), răspândite în reviste de specialitate din aproape toate țările occidentale. Cărțile pe care le scrie nu au încă un impact deosebit, nefiind de o mare amploare și fiind publicate la mici edituri specializate. O mărturisește chiar el (în decembrie 1990), cu o modestie și o franchețe de care puțini mai suntem în stare : „Am mai multe cărți care aproape nu există (publicate cu editori minori, tiraj foarte mic)...“[1]. *Totuși, încă din această perioadă, pentru cititorul atent al studiilor sale, este limpede faptul că inteligența și cultura autorului, intuiția și erudiția cu care este dotat se combină adesea într-un amestec exploziv, capabil să zgâlțâie structurile osificate ale istoriei religiei și antropologiei culturale din anii '70-'80 și să scoată unele teorii din fundăturile în care s-au împotmolit. „Deflagrația“ se produce începând cu anul 1984, un an de graniță în destinul lui I. P. Culianu, când începe* perioada de afirmare deplină *și de recunoaștere internațională (1984-1991, Olanda și S.U.A.), perioadă în care funcționează ca profesor de istoria religiilor la Universitatea din Groningen și, ulterior, la cea din Chicago, perioadă în care își publică cele mai importante studii și cărți. De data aceasta, cărțile sale sunt „rotunde“ și „definitive“, sunt publicate în tiraje mari și la edituri prestigioase, beneficiază de reeditări și de traduceri în alte limbi (engleză, franceză, italiană, germană, greacă) și se bucură de o primire entuziastă din partea specialiștilor de vârf din domeniile abordate. De exemplu, la sfârșitul anului 1984, în decurs de numai câteva luni, îi apar la prestigioase edituri pariziene precum Payot și Flammarion, două cărți de referință, tratând două din temele sale majore, cărți care în câțiva ani cunosc mai multe ediții în alte limbi*[2]. *Ambele volume beneficiază de prefețe semnate de Mircea Eliade (unul dintre ele este chiar dedicat lui), cu toate că acesta a acceptat extrem de rar să scrie astfel de texte introductive. Într-una dintre aceste prefețe, Eliade intuiește faptul că I. P. Culianu depășește*

[1] I. P. Culianu, „Lumea est-europeană..“ (interviu realizat de Gabriela Adameșteanu), în „22“, nr. 13, 5 aprilie 1991, p. 15. De altfel, este o situație absolut firească și nu cred că trebuie să deslușim vreo urmă de regret în această afirmație ; orice tânăr savant (și mai ales unul imigrant) începe astfel.

[2] I. P. Culianu, *Expériences de l'extase*, Payot, Paris, 1984, 218 p. (ediția italiană în 1986, ediție greacă în 1986) și I. P. Culianu, *Éros et Magie à la Renaissance. 1484*, Flammarion, Paris, 1984, 418 p. (ediția engleză în 1987, ediția italiană în 1987).

„granița“ de care aminteam mai sus ; după ce trece în revistă scrierile anterioare ale autorului, M. Eliade afirmă că abia acum, prin publicarea volumelor Éros et Magie *și* Expériences de l'extase, *„încep să apară cele mai importante cărți ale sale“*[1].

Propunându-mi să privesc viața, destinul și opera lui I. P. Culianu din perspectiva „modelului Eliade“, trebuie să remarc o altă simetrie. Ambii au practicat o stranie pendulare între literatura științifică și cea fantastică, cu alte cuvinte, între statutul de savant și cel de prozator. Nu este locul să insist aici, dar nu ar fi lipsită de interes o (psih)analiză a motivației coexistenței celor două fațete, la fiecare dintre cei doi cărturari. O formă de dedublare ? De defulare ? Exces de creativitate ? Sau, pur și simplu, o firească alunecare din domeniul comentării mitologiei arhaice (mito-exegeză) *în cel al creării propriei mitologii literare* (mito-geneză)[2] *? De asemenea, ar trebui analizat dacă și în ce măsură s-au influențat cele două domenii. În prefața la romanul* Hesperus *al lui I. P. Culianu, Mircea Eliade – vorbind despre „nevoia imperioasă“ resimțită de tânărul savant de a scrie proză fantastică – ridică aceeași problemă : „Ar fi interesant de știut dacă intima cunoaștere a credințelor, ideilor și tehnicilor religioase a pregătit – sau a provocat – tema centrală din* Hesperus*“*[3].

Simbioza celor două tipuri de activități este mai complicată decât pare la prima vedere, fiind vorba de schimburi de substanțe în ambele direcții și de influențe reciproce, chiar dacă adesea inconștiente. În ceea ce îl privește, Mircea Eliade a încercat să găsească un răspuns la această problemă în cadrul unei prelegeri cu titlul „Literary Imagination and Religious Structure“, ținută în 1978 la Universitatea din Chicago : „Știu de asemenea, din propria-mi experiență, că unele din creațiile mele literare mi-au dat o mai profundă înțelegere a anumitor structuri ale sacrului și că, uneori, fără să fiu conștient de acest fapt în momentul când scriam literatură, imaginația literară utiliza materiale sau sensuri pe care le studiasem ca istoric al religiilor“[4].

Un alt aspect al relației dintre Mircea Eliade și Ioan Petru Culianu este colaborarea lor propriu-zisă la două lucrări de referință,

[1] Mircea Eliade, *Prefață* la *Éros et Magie, ed. cit.*, 1984.

[2] Ce altceva este prozatorul și, mai ales, scriitorul de proză fantastică decât un mitogon ?

[3] M. Eliade, Prefață la I.P. Culianu, *Hesperus* (roman), București, Ed. Univers, 1992, p. 4.

[4] În traducerea lui Cezar Baltag, textul prelegerii a fost publicat în „Viața Românească“, nr. 3, 1987, pp. 65-71.

ambele pregătite la sfârșitul vieții lui Eliade și apărute după trecerea acestuia în neființă. Pentru The Encyclopedia of Religion[1], *lucrare monumentală, în 16 volume, Eliade este* General Editor, *așa că are libertatea de a-și alege colaboratorii. Nu-i de mirare că unul dintre ei este I. P. Culianu, dar e interesant de văzut care anume articole de enciclopedie îi încredințează M. Eliade discipolului său favorit, cu alte cuvinte, în care domenii îl consideră a fi expert :* Ascension *(vol. 1, pp. 435-441),* Astrology *(vol. 1, pp. 472-475),* Gnosticism. From the Middle Ages to the Present *(vol. 5, pp. 574-578),* Magic in Medieval and Renaissance Europe *(vol. 9, pp. 97-101),* Sacrilege *(vol. 12, pp. 557-563),* Sexual Rites in Europe *(vol. 13, pp. 186-189),* Sky. The Heavens as Hierophany *(vol. 13, pp. 343-345),* Geto-Dacian Religion *(vol. 5, pp. 537-540),* Thracian Religions *(vol. 14, pp. 494-497),* Zalmoxis *(vol. 15, pp. 551-555). Ultimele trei articole, cele referitoare la manifestările religioase geto-daco-trace, sunt elaborate împreună cu Cicerone Poghirc, fostul său profesor la Universitatea bucureșteană.*

În martie 1986, foarte probabil la recomandarea lui Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu este chemat de la Groningen (Olanda), fiind invitat să țină mai multe prelegeri (ca guest lecturer*) la Universitatea din Chicago. Este ultima lună de viață a bătrânului savant (aproape octogenar), dar cei doi continuă să proiecteze o nouă colaborare : pe baza celor 3 volume ale* Istoriei credințelor și ideilor religioase *și a celor 16 volume ale* Enciclopediei Religiei *– scrise și, respectiv, coordonate de M. Eliade – I. P. Culianu urmează să redacteze un* Dicționar al religiilor, *pe care să-l semneze amândoi*[2]*. La 14 aprilie însă, Mircea Eliade are un accident vascular și este internat în spital. Timp de o săptămână, I. P. Culianu îl veghează zi și noapte, până la 22 aprilie 1986, când M. Eliade trece în neființă. Ca în tradiția marilor inițiați, maestrul agonizează și se stinge din viață sub privirile discipolului și succesorului său*[3].

---

[1] Mircea Eliade (General Editor), *The Encyclopedia of Religion*, Macmillan, New York, 16 volume, 1987.

[2] Vezi I. P. Culianu, *Cuvânt înainte* la Eliade/Culianu, *Dicționar al religiilor*, Ed. Humanitas, București, 1993, p. 11.

[3] Această emoționantă experiență este relatată în eseul lui I. P. Culianu, *Ultimele clipe ale lui M. Eliade. Mahaparinirvana*, în „Limite", Paris, nr. 48-49, 1986 ; în „ARA-Journal", vol. 10, 1987, pp. 15-21, și în anexe la M. Eliade, *Memorii*, vol. II, Ed. Humanitas, București, 1991, pp. 201-209.

Totuși, ultima lor colaborare este dusă la bun sfârșit de Culianu, care termină în 1989 redactarea dicționarului, pe baza scrierilor maestrului său. Putem spune că – în acest fel – colaborarea lui Culianu cu Eliade a continuat și după moartea acestuia din urmă. Avându-i pe M. Eliade și I.P. Culianu ca autori pe copertă, Dicționarul religiilor *cunoaște mai multe ediții : franceză (1990), germană (1991), engleză (1992), greacă (1992), română (1993), portugheză, spaniolă, cehă, japoneză, italiană, olandeză (1993 și 1994). După trecerea în neființă a lui Eliade, corpul profesoral al* Divinity School, *din cadrul Universității din Chicago, decide ca numele său să fie purtat de catedra la care profesorul a predat istoria religiilor timp de trei decenii, din 1956. Astfel, la înalta școală de studii religioase din Chicago, există* Catedra de istoria religiilor „Mircea Eliade". *Ioan Petru Culianu a preluat ștafeta (oricât aș încerca să evit acest clișeu) ca* guest lecturer *(din 1986) și* visiting professor *(din 1988). Încă până la moartea sa, primise* de facto *acreditarea de profesor titular, urmând ca în iulie 1991 – o dată cu finalizarea actelor de imigrare în S.U.A. – să primească acest titlu* de jure. *M. Eliade l-a numit pe Culianu gerant al legatarului testamentar (doamna Christinel Eliade) ; în această calitate, în perioada 1986-1991, el se ocupă de drepturile de autor și de modul în care, în continuare, opera lui Eliade este tradusă și publicată în lumea întreagă.*

Două destine de excepție, legate între ele printr-o relație de excepție.

*

* *

Cu riscul de a mă repeta, mă grăbesc să spun că perspectiva folosită (aceea a relației cu M. Eliade) este doar una dintre perspectivele posibile de abordare a destinului lui Culianu. Poate cea mai adecvată și, în orice caz, cea mai comodă (atât pentru comentator cât și pentru cititor). Cu alte cuvinte această „grilă" nu este întotdeauna operantă și nu trebuie folosită excesiv, ci cu prudență. A-l „eliadiza" pe Culianu în exces, înseamnă a-i șterge originalitatea și a-i contesta unicitatea. De fapt, diferențele sunt vizibile de la primul contact cu operele lor. Mircea Eliade s-a ocupat de „istoria generală a religiilor" (era un „generalist" [1]*, cum l-ar fi numit Culianu), avân-*

---

[1] I. P. Culianu, *Cuvânt înainte* la Eliade/Culianu, *Dicționar al religiilor, ed. cit.*, p. 11.

du-l ca „maestru“ și „model“ pe savantul italian Raffaele Pettazzoni[1]. *Cărțile sale definitorii sunt cele de sinteză, macroscopice, cum este* Istoria credințelor și ideilor religioase *sau acel studiu de morfologie comparată a sacrului,* Tratatul de istorie a religiilor. *Dimpotrivă, I. P. Culianu s-a remarcat mai mult prin lucrări analitice, de microscopie, specializându-se în câteva teme majore (Gnosticismul, Religiile și mitologiile dualiste, Extazul și Ascensiunea sufletului, Magia și filozofia renascentistă), pe care le-a sondat în profunzime. A făcut-o, însă, fără să uite lecțiile maestrului său, printre care cea de comparativism, pe care o aplică strălucit chiar în volumul de față.*

Cu prilejul dialogului pe care l-am purtat cu I.P. Culianu, în octombrie 1984, la Universitatea din Groningen, l-am întrebat unde și în ce măsură drumul lui și cel al lui Eliade „nu sunt identice sau paralele“[2]. *Culianu a evitat atunci să-mi răspundă (poate pentru că Eliade mai era încă în viață), dar diferențele și neparalelismele sunt evidente, chiar dacă nu întotdeauna explicite. Voi da un singur exemplu concret, extras chiar din această carte. În cadrul temei analizate, autorul acordă ideologiei și practicilor șamanice un rol primordial. El consideră că viziunile extatice și călătoriile extramundane – așa cum s-au manifestat în epoci și spații culturale diferite – ar fi, în general, de natură șamanică. Acest fapt este explicat, de la caz la caz, fie printr-o influență directă din partea șamanismului propriu-zis, din Asia centrală și nordică, fie printr-un arhaic și comun* background *șamanic. Lui Culianu i s-ar putea reproșa faptul că acordă ideologiei și tehnicilor șamanice o pondere exagerată în cadrul fenomenelor extatice atestate în afara zonei clasice de manifestare a șamanismului. În fond, este o problemă – în bună măsură – convențională, ea fiind reductibilă la una de terminologie și de semantică. Cu alte cuvinte, depinde de ceea ce convenim să numim prin termenul „șamanism“. M. Eliade a surprins corect acest fenomen : „Este posibil să vorbim despre un șamanism indo-european în sensul în care vorbim despre un șamanism altaic sau siberian ? (...) Dacă prin acest termen [șamanism – n. A. O.] înțelegem orice fenomen extatic și orice tehnică*

[1] Vezi nota [1] de la p. 11.

[2] I. P. Culianu, „Post scriptum (la un dialog)“, consemnat de A. Oișteanu, în „Cotidianul. Supliment cultural L.A. & I.“, 10 iunie 1991, p. 7.

magică, este evident faptul că vor fi depistate unele aspecte «șamanice» la indo-europeni sau la alte colectivități etnice sau culturale“[1].

Nu este locul să intru aici în detalii, dar trebuie să remarc faptul că I. P. Culianu pare să se despartă – cel puțin în privința rolului jucat de șamanism – de mentorul său M. Eliade. Cartea acestuia din urmă, Le Chamanisme... *(o carte fundamentală în domeniu, publicată în 1951), nu este nici măcar amintită de Culianu, cu toate că Eliade a abordat fenomenul șamanic tocmai din perspectiva „tehnicilor arhaice ale extazului“ (acesta este chiar subtitlul cărții). Cu siguranță că nu este vorba de o simplă lacună bibliografică, ci de o atitudine polemică*[2]. *Autorul polemizează cu Eliade, fără să-l numească însă, nevrând probabil să facă „despărțirea“ explicită. Dar chiar neexplicită fiind, ea este evidentă în mai multe privințe. De exemplu, Mircea Eliade consideră că șamanismul din Asia centrală și nordică a fost puternic influențat de sistemele religioase sud-asiatice, în special cele ale Indiei, Tibetului, Iranului, Mesopotamiei*[3]. *Teoria lui Culianu este inversă, răsturnând direcția de producere a influenței. În orice caz, ceea ce este pentru Culianu o evidență în 1991, era doar o posibilă alternativă la jumătatea anilor '80 : „Este posibil ca reprezentările șamanice – scria el în 1984 – să se fi format sub influența credințelor indo-tibetane, dar ipoteza inversă nu este mai puțin fondată“*[4].

M. Eliade este departe de a fi singurul savant de teoriile căruia se delimitează – fie și tacit – autorul. Nu este de mirare că I. P. Culianu contestă orice valoare abordării psihanalitice a extazului mistic și a călătoriilor extramundane (p. 44). Se știe că, de regulă, încercarea lui Sigmund Freud de a utiliza conceptele și teoriile psihanalitice în zona manifestărilor mistico-religioase a eșuat. Se consideră că, acolo unde a eșuat S. Freud, a reușit discipolul său Carl Gustav Jung și a făcut-o în măsura în care a izbutit să transleze psihanaliza

[1] Mircea Eliade, *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton University Press, 1974, p. 375 (ediția originală : *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, Paris, 1951).

[2] De altfel, opera lui Eliade este aproape în întregime ignorată ; o singură carte a acestuia este citată o dată. Pe de altă parte, cartea *Le Chamanisme...* a lui Eliade este citată de Culianu ca o lucrare de referință în volumul *Expériences de l'extase* din 1984 (p. 214), volum care îl pregătește pe cel de față.

[3] M. Eliade, *Shamanism, ed. cit.*, p. 495.

[4] I.P. Culianu, *Expériences de l'extase*, Payot, Paris, 1984, p. 106.

de la nivelul inconștientului individual la cel al inconștientului colectiv. Ei bine, Culianu se delimitează și de teoriile lui C.G. Jung. El consideră explicația potrivit căreia ,,un oarecare inconștient colectiv s-ar afla în spatele psihicului nostru individual" ca fiind ,,nefolositor de vagă" și ca neavând ,,o bază cognitivă" (p. 41). Ca și în cazul lui M. Eliade, autorul nu-l numește pe Jung, dar referința este evidentă : inconștientul colectiv – *ca generator și rezervor de* arhetipuri – *este un concept specific* arhetipologiei *elaborate de Jung*[1]. *În prima sa carte, I. P. Culianu face o analiză critică a faptului că, în studiile sale, M. Eliade folosește termenul* arhetip *cu o ,,semnificație oscilantă", inclusiv cu semnificația ,,psihologistă" a lui Jung*[2]. *În scrisoarea de răspuns, Eliade admite faptul că* arhetip *era un ,,termen impropriu pentru ce* voiam eu *să indic : Model exemplar"*[3].

În ceea ce privește polemica cu scriitorul american de origine peruviană Carlos Castaneda, I.P. Culianu nu-și face nici un fel de scrupule. El îi contestă acestuia însuși statutul de antropolog (numindu-l pseudoanthropologist*), considerându-l a fi un simplu romancier* (fiction writer) *(p. 59 și 72). Un gest nu lipsit de curaj, având în vedere marele prestigiu de care se bucură Castaneda, mai ales în Statele Unite.*

În fine, o altă polemică trebuie menționată și anume aceea cu reprezentanții școlii germane de istorie a religiilor, Religionsgeschichtliche Schule *(W. Anz, W. Bousset, R. Reitzenstein, Franz Cumot ș.a.) (p. 125). I.P. Culianu contestă teoriile impuse timp de decenii de această școală, teorii prezentate – într-o formă definitivă – de Wilhelm Bousset, într-o cunoscută carte*[4] *: 1) credința în ascensiunea sufletului la ceruri ar fi de origine iraniană ; 2) în cadrul acestui tip originar de relatare, ascensiunea s-ar derula prin trei ceruri ; 3) ulterior, sub influența cosmologiei babiloniene, o schemă cu șapte ceruri ar fi*

[1] Vezi celebrul său studiu ,,*Despre arhetipurile inconștientului colectiv*" (1935) și cele care i-au urmat ; cf. C.G. Jung, *Collected works*, vol. 9, part. I., *The Archetypes and Collective Unconscious*, Princeton University Press, Princeton, 1977 și C.G. Jung, *În lumea arhetipurilor*, trad. Vasile Dem. Zamfirescu, Ed. ,,Jurnalul literar", București, 1994.

[2] Cf. I. P. Culianu, *Mircea Eliade, ed. cit.*, p. 56.

[3] *Idem*, p. 5.

[4] W. Bousset, *Die Himmelsreise der Seele*, Berlin, 1901 (retipărită la Darmstadt, în 1971). Doar amintită în cartea de față, polemica este purtată de I. P. Culianu în *Psychanodia I. A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and Its Relevance*, E. J. Brill, Leiden, 1983, p. 16 și rezumată în *Expériences de l'extase, ed. cit.*, p. 9.

înlocuit-o pe cea inițială ; 4) în primele secole ale erei noastre, o nouă influență iraniană s-ar fi exercitat asupra Himmelsreise, *aducând cu ea* dualismul, *care ar fi cel al sistemelor gnostice. Polemica autorului cu* Religionsgeschichtliche Schule *se răsfrânge implicit și asupra lui Mircea Eliade, care – bazându-se pe studiul lui W. Bousset – susținea și el că doctrina ascensiunii sufletului ar fi de origine orientală și că orfismul și pitagorismul ar fi contribuit doar la difuzarea ei în lumea greco-romană*[1].

* * *

Dar toate aceste dezacorduri și distanțări sunt doar amintite în treacăt de Culianu, el nedorind – cel puțin, nu în această carte – să pună accentul pe polemici cu alți savanți care, într-un fel sau altul, au abordat aceeași temă. Cu alte cuvinte, el nu încearcă să-și edifice propriile sale teorii pe negarea explicită a celor anterioare. Ce pune I. P. Culianu în locul teoriilor implicit contestate ? El propune, de exemplu, teza ,,tradiției culturale" și a ,,transmiterii cognitive", adică – simplificând la maximum – teza transmiterii prin tradiție a unui ,,set de reguli", care ,,generează în mințile oamenilor rezultate similare (nu identice) pe o perioadă de timp virtual infinită". Astfel de reguli pot fi, de exemplu : ,,Există o altă lume ; lumea cealaltă este localizată în cer ; există un trup și un suflet ; trupul moare și sufletul se duce pe lumea cealaltă" ș.a.m.d. (p. 41).

Tot în capitolul introductiv al cărții, autorul pune în circulație conceptul modern de ,,intertextualitate", preluat din recuzita literaturii postmoderniste. Conceptul a pătruns în terminologia studiilor de exegeză teologică și de istoria religiilor abia la mijlocul anilor '80, după ce a fost folosit – pentru prima dată în acest context – de savantul George Lindbeck în influenta sa carte The Nature of Doctrine, *publicată în 1984. Culianu susține teoria că, de regulă, cel care relatează o călătorie pe lumea cealaltă folosește – inconștient, de cele mai multe ori – anumite ,,citate culturale", fiind influențat de viziunile predecesorilor săi, așa cum apar ele în relatări scrise sau în tradiții orale. Pentru autor, intertextualitatea este ,,tendința noastră mentală de a turna fiecare nouă experiență în vechi tipare expresive" (p. 40). Izbitoarele asemănări dintre relatările unor călătorii extramundane (ase-*

[1] M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 1949 ; vezi ediția românească, la Ed. Humanitas, București, 1992, p. 112.

mănări atestate fie pe axa verticală a timpului, fie pe cea orizontală a spațiului) nu mai sunt justificate din perspectiva arhetipurilor lui Jung, nici din cea a pattern-urilor lui Eliade, ci din perspectiva transmiterii cognitive, a teoriei care – cum afirmă Culianu – nu ar soluționa toate problemele referitoare la transmiterea culturală, dar ar reprezenta ,,cel mai flexibil model de difuziune conceput până acum în disciplinele istorice" (p. 43).

Revenind la tema propriu-zisă a cărții, trebuie să remarc acuratețea cu care autorul își stabilește criteriile de tipologizare a extazelor mistice. În funcție de cauze, ele pot fi provocate sau accidentale. Viziunea sau călătoria extramundană se poate produce fie la dorința omului, fie la dorința divinității. În funcție de modul de producere a extazelor și viziunilor, Culianu decelează trei tipuri distincte : Experiențe în Afara Corpului (EAC), Experiențe la Limita Morții (ELM) (e vorba, de regulă, de fenomene de moarte clinică sau moarte aparentă) și Stări Modificate ale Conștiinței (SMC). Înarmat cu astfel de teorii, concepte și criterii tipologice, istoricul religiilor purcede la o pertinentă trecere în revistă și analiză comparată a relatărilor (scrise sau păstrate în tradițiile orale) privind principalele etape ale călătoriilor în alte lumi : plecarea în călătorie, călătoria propriu-zisă, descrierea lumii de dincolo și întoarcerea din călătorie. În acest scop, el apelează la relatări și texte de primă mână, aparținând marilor religii, tradiții și culturi ale lumii antice și medievale.

După ce am terminat de citit această admirabilă carte, m-am întrebat dacă în volum și-ar fi găsit locul și un capitol privind modul cum au fost imaginate călătoriile pe lumea cealaltă și (u)topografia lumii de dincolo în spațiul carpato-dunărean. Răspunsul meu este afirmativ și îmi pare rău că I.P. Culianu nu a redactat un astfel de capitol. Ar fi putut să o facă, în primul rând, pentru că era bine documentat (chiar dacă nu specializat) în domeniul religiei geto-dace, al mitologiei și folclorului românesc și, în al doilea rând, având în vedere bogăția și caracterul specific al relațiilor religioase, mitice și folclorice românești vizând migrarea sufletului în lumea de dincolo. Am încercat eu însumi să fac această trecere în revistă a principalelor relatări privind călătoriile pe lumea cealaltă – așa cum apar în religia geto-dacă, în folclorul, mitologia și literatura veche românească – în cadrul simpozionului ,,Ioan Petru Culianu : Destinul unui istoric al religiilor", organizat la 29 mai 1992 de Institutul de Studii Orientale, la Universitatea din București, la comemorarea unui an de la asasi-

narea savantului[1]. Și pentru a păstra omogenitatea exegezei, am făcut-o chiar cu criteriile tipologice, teoriile și conceptele utilizate de Culianu însuși.

Nu simt nevoia să întârzii asupra unor explicații privind structura cărții sau vreunul dintre capitole. Și asta în primul rând pentru că, anume în acest caz, autorul și-a conceput studiul astfel încât el să fie accesibil unui public mult mai larg decât pătura îngustă de specialiști, căreia i se adresa de regulă Culianu. El era agasat atât de obiceiul (,,învățat de la Nicolae Iorga") al unor savanți români de a se ,,adresa unui cerc restrâns de inițiați, pe care-i încântă neinteligibilitatea stilului"[2], cât și de ,,copilăria" savanților și editorilor occidentali, care credeau că o carte, pentru a fi ,,serioasă", trebuie să fie greoaie, academic închisă la nasturi, cu ,,un aparat critic [și] o bibliografie impresionante"[3]. Pe de altă parte, cred că trebuie să avem în vedere și faptul că este prima carte publicată de el în S.U.A. (nu tradusă, ci publicată în S.U.A.) și – fie editura i-a impus nivelul de accesibilitate, fie și l-a autoimpus el – cartea trebuia să fie vandabilă. În acest scop, autorul a simplificat structura lucrării, a redus aparatul critic, iar în text a introdus unele explicații ,,dicționărești"[4], pentru uzul nespecialiștilor, explicații de neimaginat în cărțile sale precedente, scrise și publicate în Europa. Chiar din prima pagină a Introducerii este evident faptul că autorul se adresează intelectualului american mediu, fără să lipsească unda de ironie din subtext.

Nu vreau să se înțeleagă că I.P. Culianu ar fi conceput o carte de popularizare sau comercială – cu sensul peiorativ al termenilor – ci că, sub masca unei relative accesibilități, el a vehiculat multe concepte și teorii și că a reușit să exprime cele mai abstracte și nuanțate idei în forme mai accesibile. Este o performanță care nu stă la îndemâna oricui, iar rezultatul acestui demers este o carte a cărei lectură este

---

[1] Pentru textul prelegerii (aproape integral), vezi Andrei Oișteanu, ,,Călătorie în lumea de dincolo", în ,,Contrapunct", nr. 23, 26 iunie-2 iulie 1992, p. 9.

[2] I. P. Culianu, ,,Cultură română ?", în ,,Agora", Philadelphia, vol. IV, nr. 3, iulie-sept. 1991, p. 34.

[3] Așa cum îi scria Culianu, din Italia, pe la mijlocul anilor '70, prietenului său bucureștean, Șerban Anghelescu ; vezi ,,In memoriam Ioan Petru Culianu", masă rotundă cu participarea lui A. Pleșu, P. Drogeanu, A. Oișteanu, Ș. Anghelescu, Mihaela Cristea (moderator), în ,,Cotidianul. L.A. & I." nr. 94, 18 mai 1992, p. 7.

[4] De genul : ,,Plutarh din Cheroneea, în Beoția (cca. 50-120 p. C.), a fost un erudit filozof platonician, interesat în mod deosebit de religia tradițională" ș.a.m.d.

profitabilă atât pentru nespecialist, cât și pentru cel mai exigent specialist. Am să punctez un singur exemplu. Pentru a comenta și explica manifestările extatice, viziunile unor lumi paralele și călătoriile în alte lumi, autorul vehiculează teoria spațiilor n-dimensionale (cap. 1). Or, pentru toată lumea, inclusiv pentru oamenii de știință, spațiul cu mai mult de trei dimensiuni (spațiul cvadridimensional, de exemplu) rămâne, dacă nu un construct matematic, cel puțin un concept teoretic abstract. Unii îl folosesc în teoriile lor pentru a justifica tot ce este neînțeles, tot ce se referă la spiritism, parapsihologie, puteri extra-senzoriale etc. Spațiul n-dimensional a devenit un fel de depozit comod și supraaglomerat, în care aruncăm toate neputințele noastre. Cert este că nu putem înțelege și nici măcar intui un astfel de spațiu, pentru că – fiind extra-senzorial – nu-l putem percepe. Pornind de la o carte desuetă, Flatland *(„Platlanda"), publicată în 1883 de reverendul englez Edwin Abbott, I.P. Culianu recurge la o foarte ingenioasă și inteligentă translare a problemei : putem intui ce ar însemna un (ipotetic) spațiu cvadridimensional în raport cu niște ființe tridimensionale, analizând ce ar însemna un spațiu tridimensional în raport cu niște (ipotetice) ființe bidimensionale[1]. Pornind de la astfel de teorii cvasiempirice și analizându-le pe cele ale spiritiștilor (din jurul anului 1900), Culianu ajunge la teoria relativității și la conceptul de „continuum spațio-temporal" elaborate de A. Einstein.*

*În același timp, autorul urmărește felurile cum au imaginat prozatorii călătoriile în spații paralele, de la Lewis Caroll (*Alice in Wonderland *– 1865,* Through the Looking Glass *– 1871) și Charles Howard Hinton (*Scientific Romances *– 1886,* A New Era of Thought *– 1888), până la Jorge Luis Borges (*Tlön, Uqbar, Orbis Tertius *– 1941,* El Aleph *– 1949). Din păcate, I.P. Culianu nu a remarcat în acest cadru sincronismul preocupărilor literare ale lui Mihai Eminescu, care (în nuvela* Sărmanul Dionis *– 1872) a abordat călătoriile extramundane, călătoriile în timp și fenomenele metempsihotice cu o uimitoare modernitate.*

---

[1] Albert Einstein însuși a recurs în 1916 la acest artificiu, pentru a-și expune teoria relativității „pe înțelesul tuturor" ; vezi A. Einstein, *Teoria relativității. O expunere elementară*, Ed. Humanitas, 1992, p. 86 sq.

* * *

Preocupările din ultimii ani de viață ai autorului – preocupări vizând ascensiunea sufletului la cer și călătoria pe lumea cealaltă – par a avea o valoare premonitorie. Nu numai cărțile își au destinul lor, ci și cărturarii, și câteodată cele două destine se împletesc în mod miraculos și se influențează în mod straniu.

Un șir de articole, studii și cărți au pregătit forma finală a prezentului volum. În 1983, la foarte prestigioasa și foarte specializata editură E.J. Brill, din orașul olandez Leiden, Culianu publică un opuscul (96 p.) pe tema înălțării sufletului la ceruri[1]. Volumul al doilea nu a mai apărut, dar cu un an mai târziu autorul scoate pe aceeași temă o carte mai amplă, la care am mai avut prilejul să mă refer[2]. Doi ani mai târziu, cartea este tradusă și publicată în Italia și Grecia. În prefața volumului, M. Eliade observă că I. P. Culianu „este familiarizat și cu alte forme de ascensiune celestă", atestate într-o arie culturală mai largă decât cea abordată : „Ca și în celelalte cărți ale sale, autorul abordează în această lucrare ascensiunea extatică de pe poziția istoricului religiilor. El își limitează investigația la o arie culturală precisă, deși considerabilă – de la vracii greci, precursori ai lui Platon, până la Evul Mediu creștin – dar este familiarizat și cu alte forme de ascensiune celestă, atestate în diverse șamanisme, în China, în India, în Australia etc. (...) Această exegeză beneficiază tacit de înțelegerea prealabilă a altor tehnici ale extazului, care nu sunt (și nu puteau fi) discutate aici"[3].

Mircea Eliade pare să fi intuit faptul că autorul va relua tema, în încercarea de a o trata exhaustiv. Într-adevăr, la sfârșitul anilor '80, Culianu își dă seama că „ar trebui scrisă o istorie generală a călătoriilor în alte lumi, pentru că nu există altă cale de a evalua posibila lor unitate în diversitate"[4]. Cum singur declară, cursurile ținute în 1988 și 1989 la Universitatea din Chicago l-au ajutat să-și organizeze întreg materialul și să-și finalizeze această carte. O carte care a apărut la granița dintre antum *și* postum*. Din primăvara anului 1990, autorul începe să primească scrisori (în limba română) de amenințare*

---

[1] I. P. Culianu, *Psychanodia* I, E. J. Brill, Leiden, 1983.

[2] I. P. Culianu, *Expériences de l'extase*, Payot, Paris, 1984.

[3] *Ibidem*, p. 7.

[4] Vezi mai jos, *Cuvânt de mulțumire*.

cu moartea. Cu câteva zile înainte de a fi ucis (16-17 mai 1991), Culianu organizează și conduce, la Universitatea din Chicago, o mare conferință internațională, cu o tematică premonitorie : „Alte tărâmuri. Moarte, extaz și călătorii în lumea de dincolo în știința contemporană" [1]. *În acest scop, el cere editurii Shambhala (Boston) și primește mai multe exemplare de „semnal" ale cărții* Out of this World. Otherworldly Journeys..., *care urma să apară abia peste o lună, în iunie 1991. Pe 17 mai, la încheierea conferinței, I. P. Culianu își contramandează preconizata și mult dorita călătorie în România (după aproape 20 de ani). În dimineața zilei de 21 mai, deci cu doar câteva ore înainte de a fi împușcat în cap și împins „în afara acestei lumi", Culianu trimite un astfel de exemplar de „semnal" Gabrielei Adameșteanu, cu o dedicație de mulțumire pentru publicarea interviului în revista „22"* [2]. *Cartea ajunge la destinație după moartea lui Culianu, precum „icoana stelei ce-a murit". Pe pagina de titlu a cărții – câteva cuvinte grăbite și apoi numele, locul și data morții autorului : „OUT OF THIS WORLD. Cu drag și mulțumiri... Ioan, Chicago, 21 mai 1991". Un ultim „semnal" de la omul din „lumea de dincoace", un prim mesaj de la călătorul în „lumea de dincolo". Este o carte ce s-a născut o dată cu moartea cărturarului. Și pentru ca, parcurgând-o, să nu ne rătăcim pe tainicele și întortocheatele cărări ale lumii de dincolo, avem privilegiul unei călăuze de excepție : Ioan Petru Culianu.*

Desigur, avem de a face cu un destin de excepție, frânt în mod aberant și nouă nu ne rămâne decât să ne alinăm cu un gând paradoxal al cinicului Cioran : „Cine nu moare tânăr, se va căi mai devreme sau mai târziu. Cel care își supraviețuiește își ratează... biografia. În definitiv, nu se pot considera împlinite decât destinele frânte" [3]. *Conform acestei logici (răsturnate ?), nu destinul lui Culianu ar trebui deplâns, ci al nostru, al celor care ne supraviețuim, ratându-ne biografia.*

Andrei Oișteanu
București
18 septembrie 1993

---

[1] Joan Strasbaugh, „Book, conference lead way to «other worlds»", în „Chronicle", University of Chicago, nr. 16, 2 mai 1991, p. 7.

[2] I. P. Culianu, „Lumea est-europeană...", interviu realizat de Gabriela Adameșteanu, în „22", nr. 13, 5 aprilie 1991, pp. 8-9, 15.

[3] E.M. Cioran, *Eseuri*, Ed. Cartea Românească, București, 1988, p. 303.

CUVÂNT ÎNAINTE

Să știe toți cei ce intră : li se pregătește un tur al raiului și iadului. De fapt, aici încep o mulțime de scurte, nemaipomenite tururi ale cerurilor, iadurilor, paradisurilor, purgatoriilor, limburilor, labirintelor, stațiilor de tranzit, tărâmurilor interioare și lumilor dinafară. Ioan Petru Culianu nu merge pe dibuite ; el se deplasează cu iuțeala cuiva familiarizat cu încăperile și decorurile printre care își croiește calea. Dacă aceste alte lumi nu sunt casa lui, cel puțin se dovedesc a fi locurile de muncă spre care el navetează adesea. A muncit din greu cu materiale din multe perioade și culturi în care nu e întotdeauna specialist și își asumă importantul risc de a prezenta aceste viziuni despre lume într-o perspectivă comparată.

Ioan Petru Culianu este însă specialist în crearea unor juxtapuneri uluitoare. El alătură materialele istorice într-un fel care luminează natura diferențelor și pune întrebări despre capacitățile umane de a reprezenta dimensiunile spațio-temporale și de a călători prin(tre) ele. El asociază intenționat știința și literatura, etnografia și filozofia, istoria și sistemul. Examinează simultan genurile în mod normal separate ale ficțiunii și științei factuale, figuri disparate ca Bohr și Borges, Einstein și Ghilgameș.

Așa ceva nu poate fi făcut în chip serios fără umor sec și ironie. Cititorii vor fi încântați să descopere că Ioan Petru Culianu este la înălțimea întreprinderii sale. Câteva dintre apropierile pe care le face sunt tot atât de complet fantastice pe cât sunt de provocatoare pentru gândire. El nu se abține de la a-și ironiza cititorul cu juxtapuneri enigmatice menite să introducă dubii și ambiguități. O tratare ironică a călătoriilor pe tărâmul celălalt pare să se potrivească unui cetățean

olandez, născut și crescut în România, absolvent de universități italiene și franceze și care predă în Statele Unite.

Ioan Petru Culianu transcende prezentarea serială a anumitor scenarii remarcabile din istoria universală. El trece dincolo de descrierile singulare pentru a se minuna de ele ca întreg. De fapt, el își numește studiul ,,o istorie a călătoriilor extramundane". O asemenea istorie generală și problemele pe care le pune ar trebui să întețească cercetarea ulterioară a cazurilor specifice și să le lumineze înțelesul.

Culianu scoate la lumină o observație care se ascunde chiar la vedere : cei vii, care sălășluiesc rareori în aceste lumi alternative, acordă o atenție nemăsurată detaliilor acestor locuri de care nu aparțin neapărat. Poate că studiile culturale ca antropologia, literatura comparată și istoria religiilor sunt de asemeni exemple ale acestei fascinații pentru tot ceea ce este radical străin ; iar fizica, matematica și s.f.-ul sunt mânate de aceeași dorință de a sonda limitele exterioare și necunoscute ale lumii imediate în care trăim. ,,Va exista mereu o dimensiune care duce spre necunoscut", scrie Culianu – fie ea aceea a mitului, a patra sau a *n*-a dimensiune. Orizontul necunoscutului se îndepărtează o dată cu orizontul cunoașterii.

Ce rol joacă speculațiile despre alte lumi în istoria culturii și în procesul creator al imaginației ? Noi, care trăim aici, ajungem să aflăm și să păstrăm un mare număr de informații despre aceste lumi, care au o structură complexă, sunt elaborat înveșmântate și dens populate de ființe diverse, ,,de pe lumea cealaltă". Culianu merge până la a afirma că ,,nici o credință străveche despre lumea cealaltă nu a fost complet abandonată". Dacă, în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea, fizica și matematica ne-au îndemnat să ne dezbărăm de multe asemenea credințe, ca fiind incompatibile cu natura universului material, Culianu pare să ne ceară să mai reflectăm.

Filozoful, matematicianul și episcopul irlandez George Berkeley a scris despre modul în care oamenii percep lumea în lucrarea sa *Essay Towards a New Theory of Vision* (1709). Un an mai târziu, în *Principles of Human Knowledge*, el a examinat legăturile dintre structurile universului, percepție și natura ființei : ,,Unele adevăruri sunt atât de apropiate și evidente pentru spirit, încât omul trebuie doar să-și deschidă ochii pentru a le vedea. Consider faptul acesta atât de important pentru înțelegere, încât se poate spune că întregul cor al cerului și tot ce împodobește pământul, într-un cuvânt toate acele corpuri care compun cadrul măreț al lumii, nu au nici o substanță fără spirit, că ființa lor trebuie percepută sau cunoscută". Până aici, ni l-am putea imagina pe Ioan Petru Culianu dându-i dreptate lui George Berkeley.

Berkeley a mers și mai departe. El a negat existența spațiului, timpului sau mișcării absolute – idei care câștigau teren prin campaniile lui Sir Isaac Newton. Pe considerente matematice și filozofice, Berkeley a susținut că orice mișcare este relativă. Respingerea de către el a fizicii newtoniene în *De motu* (1721) prefigurează argumentele lui Ernst Mach și Albert Einstein pe de o parte, și filozofia procesuală pe de alta. Și Culianu pare să pună accentul pe relativitate în studiul său asupra percepțiilor spațiale. Ca Berkeley, el prezintă materiale ce pun sub semnul întrebării până și calitățile primare ale existenței, cum ar fi soliditatea și întinderea. În ce privește toate spațiile posibile și obiectele din ele, Culianu ar putea găsi afinități cu Berkeley : *esse* pentru ele este *percipi*, ființa lor trebuie percepută. Lumea tuturor aparențelor, așadar, este pânza țesută pe canavaua percepțiilor.

Văzută în cadrul dezbaterilor privind lumile percepute și aparente, *Out of This World* oferă un prilej pentru evaluarea propunerii provocatoare a lui Culianu, potrivit căreia disciplinele istorice ar trebui să ia transmisia cognitivă drept model pentru difuziunea ideilor culturale și a comportamentelor simbolice. ,,Noi privim tradiția cognitivă ca pe o regândire activă a tradiției pornind de la un set simplu de reguli... [O atare] participare la tradiție a fiecărui individ explică foarte bine tenacitatea anumitor credințe și practici". Exact așa cum Berkeley ne-a asigurat că nu există ,,substanță fără spirit", Culianu combină tradiția și gândirea într-o axiomă demnă de Giambattista Vico : *traditio* este *percipi* : ,,Fiindcă orice individ gândește ca parte a unei tradiții și prin urmare este gândit de aceasta ; și astfel obținem confirmarea cognitivă că ceea ce e gândit e trăit și orice e trăit retroacționează asupra a ceea ce e gândit. Acest complex proces de interacțiune dintre mințile omenești ne permite să percepem în unele credințe pe care mulți dintre noi le mai împărtășesc încă, rădăcini obscure care duc... înspre zorii lui *homo sapiens*".

În vremea lui, Berkeley a fost obligat să conchidă că lumea materială este o iluzie și o dublură sau abstracțiune nenecesară, inconceptibilă, intangibilă și invizibilă – pe scurt, o lume superfluă în raport cu *lumea*. În viziunea lui Berkeley, nu putea exista o durere pe care nu o simte nimeni, un sunet pe care nimeni nu-l aude, un gust pe care nimeni nu-l savurează, o culoare pe care nimeni nu o vede. Percepțiile

compun lumea externă. Nu există altă lume decât aceea trăită de ființele care percep.

Dar Berkeley a imaginat *o* lume impregnată dinăuntru de *un* set de simțuri – cele omenești – și, mai important, prezidată din exterior de setul unic de percepții divine al lui Dumnezeu, acel infinit spectator sau „perceptor" care, tocmai prin caracterul său de spectator, conferă lumii coeziune și continuitate. Aici Culianu diferă de Berkeley. Noțiunea lui Culianu de transmisie cognitivă pare desemnată să abordeze tradițiile complexe și ciocnirea *multiplelor* lumi tradiționale imaginate de-a lungul istoriei.

Preluând unele concepții despre materie din fizica și matematica modernă – concepții inaccesibile lui Berkeley –, Culianu ne confruntă din nou cu decizii privind natura și relațiile materiei, spațiului, timpului și spiritului. În această lume a noastră, spre deosebire de lumea lui Berkeley, materia nu trebuie eliminată prin rațiune, așa cum a încercat Berkeley. Materia a fost deja relativizată – chiar evacuată – de fizica subatomică, pe de o parte, și de teoria cosmologică pluridimensională, pe de alta. Din punctul de vedere al științei contemporane, materia poate fi în mare măsură goală, vidă ; iar percepția poate fi o componentă a stării sale fizice. Lumea lui Albert Einstein, Werner Heisenberg și Rudy Rucker nu este aceea a lui George Berkeley. Astăzi materia face loc percepției fără a dispărea cu totul din scenă.

Prin introducerea unor concepții contemporane și fluide despre spațiu și timp, Culianu se întoarce la acel moment al discuției de dinaintea gloselor lui David Hume pe marginea lui Berkeley. Noi ne-am obișnuit să citim disoluția berkeleyană a materiei și spațiilor prin lentile intermediare. Dualismul lui Schopenhauer („lumea din cap" *versus* „lumea dinafara capului") a pus în alți termeni unitatea berkeleyană dintre creier și spirit. Și acolo unde Berkeley a căutat să dizolve materia în spirit, David Hume a dizolvat spiritul în labirintul haotic al timpului, în care spiritul însuși a devenit un teatru constituit de succesiunea temporală a aparențelor percepute pe scena conștiinței.

Prezentarea făcută de Culianu călătoriilor egiptene de după moarte, fantomelor chinezești, extazului iranian, medicinei grecești și misticismului iudeu ne face să regândim acele dezbateri despre spirit, materie și aparențe, care au continuat din vremea lui Berkeley până în zilele noastre – zilele propriilor noastre „date" despre fizică, matematică, percepție și convențiile gândirii. Scopul lui Culianu este de a ne face să realizăm – literalmente, să facem reale – alte posibilități.

Prin modificarea percepțiilor noastre primite istoric despre spațiu, timp și materie, ne vom trezi că trăim creator într-o lume alternativă sau, și mai bine, în alte lumi.

Pentru Culianu, multiplicitatea lumilor pare să fie o necesitate epistemologică, o funcție a modului în care spiritul operează în spațiu. Spiritul funcționează, până la urmă, înăuntrul spațiului creat înăuntrul spiritului. Relația spiritului cu spațiul este, prin urmare, inerent paradoxală și deschisă multor soluții istorice aflate în continuă evoluție. Dar nici o soluție nu poate fi finală. Oricât ar fi de avansată cunoașterea noastră despre lumea înconjurătoare, spațiul spiritului interior o depășește în cuprindere. De aceea, în viziunea sa, „nu este nici o limită în imaginarea de către noi a mai mult spațiu". Noi ne imaginăm mai multe dimensiuni decât oferă universul fizic. Miza este natura imaginației, caracterul imaginilor și funcția simbolurilor în modelarea realității.

Culianu se inspiră din descoperirile ciberneticii, fizicii, teoriei literare, psihanalizei, teoriei cognitive, neurofiziologiei, matematicii, etnografiei și epistemologiei. Unele dintre aceste discipline sunt, într-adevăr, „alte lumi" pentru domeniul studiilor religioase. Culianu se îndreaptă către aceste științe pentru că e fascinat de posibila predictibilitate structurată a gândirii înseși – din care ar putea izvorî textele și tradițiile istorice. El investighează această posibilitate în ample studii de caz. De pildă, examinează o lucrare din secolul al XII-lea, *The Purgatory of Saint Patrick*, asociată cu extraordinara peșteră de la Lough Derg în care Hristos i-a apărut Sf. Patrick. Peștera a inspirat viziuni de-a lungul a o mie de ani de istorie scrisă. Culianu analizează nu numai conținutul apocaliptic al acestor viziuni, ci și analoagele structurate ale spațiului peșterii (cum ar fi cele din clădiri și orașe), precum și ale spațiilor revelate în viziunile înregistrate în peșteră. El juxtapune apoi aceste relatări altor viziuni ale spațiului din secolul al XII-lea și al XIII-lea, ca *The Vision of Thurkill*, *The Vision of Tundal*, viziunea țăranului german din secolul al XIII-lea Gottschalk și *Divina Commedia*.

Folosind aceste cazuri, precum și altele, Culianu avansează o ipoteză cognitivă : tradițiile culturale sunt rezultatul unui set limitat de reguli simple, cum ar fi : „Există o altă lume" ; „Lumea cealaltă este

plasată în cer" ; „Există trup și suflet" ; și „Trupul moare, sufletul merge pe lumea cealaltă". Culianu a prezentat părți ale teoriei sale în alte scrieri despre gnoză, ascensiuni extatice și magia renascentistă. Și-a extins și înfrumusețat demonstrația în scurte bucăți de ficțiune. De-a lungul unei perioade infinite de timp, pare să susțină Culianu, asemenea reguli produc rezultate similare în mințile ființelor omenești. Răsturnând astfel complet istorismul, implică oare el existența unui sistem universal al spiritului care guvernează percepția și interferează cu lumea fizică ? La urma urmei, arată el, lumile pot fi adecvat percepute (numai ?) grație dimensiunilor care nu există în interiorul lor. De exemplu, este mai ușor să percepi proprietățile unei lumi bidimensionale dacă ești conștient de propria-ți existență într-una tridimensională.

Pentru a-și susține teza, Culianu ne oferă câteva experimente de gândire fascinante și ne invită să locuim nu doar universurile experimentale ale vizionarilor religioși, ci și pe acelea ale unor *puzzles* matematice și ale unor utopii poetice. Cum ar fi să trăiești în Platlanda, de pildă, o țară cu numai două dimensiuni, în care Marele Zid chinezesc e compus din aceeași linie subțire ca pielea corpului ? Ar trebui să ne hrănim și să defecăm prin același orificiu, dacă nu cumva am deveni pur și simplu două jumătăți separate.

Lumile psihanalizei, profeției apocaliptice, științei atomice, s.f.-ului și fanteziei poetice sunt topite într-o singură narațiune în *Out of this World*. De undeva de dincolo de text, cititorul este îndemnat să contemple călătoriile în alte lumi ca exemple ale unui singur gen literar sau poate chiar ca proiect, multidimensional, al minții. Mai mult, fuziunea lor în text este prezentată ca având temei în istoria umană, sau cel puțin în structurile conștiinței umane : există o sugestie că nici una din aceste lumi nu ar fi posibilă fără existența istorică a șamanismului. Culianu pariază că, din mai multe considerente, poate fi demonstrat că creațiile culturale au fost ținute nejustificat la distanță una de alta : imaginările matematicii și fizicii pure, miturile vechilor popoare, și poezia, utopiile, extazurile, viziunile și visurile unei omeniri istoricește risipite. Uniunea acestor tradiții creatoare poate fertiliza propria noastră viziune despre lume.

Cititorii vor fi provocați de concluziile generale pe care Culianu le trage din când în când de-a lungul cărții și de analizele recapitulative de la sfârșit. Interpretările sale, precum îndrumările unui psihopomp, marchează incandescent un traseu neexplorat prin istoria generală a călătoriilor extramundane. Culianu își propune să ghideze imaginația cititorului perplex, atunci când aceasta coboară în străvechi tărâmuri subpământene, rătăcește prin *Erewhon*-uri medievale sau hălăduiește prin ținuturi edenice.

Lawrence E. Sullivan
Director
Center for the Study of World Religions
Harvard University

(Prefața ediției americane, *Out of This World*, Boston and London, Shambhala, 1991, pp. VII-XIV.
În românește de Sorin Antohi.)

CUVÂNT DE MULȚUMIRE

Această carte reprezintă o continuare a altor două volume[1] și a unei lungi serii de articole și recenzii publicate între anii 1974 și 1986. În aceste studii specializate, m-am ocupat pe larg de istoria călătoriilor în alte lumi, așa cum apar ele în tradițiile religioase occidentale, fără să întreprind o analiză serioasă a altor tradiții. Cu câțiva ani în urmă, mi-am dat seama că ar trebui scrisă o istorie generală a călătoriilor în alte lumi, pentru că nu există o altă cale de a evalua posibila lor unitate în diversitate.

Două cursuri pe care le-am ținut la Universitatea din Chicago în 1988 și 1989 m-au ajutat să organizez și, în mare măsură, să scriu această carte. Aș vrea să mulțumesc tuturor studenților care au participat la cursurile mele despre „Religie și știință. A patra dimensiune" și „Călătorii în alte lumi în religie și literatură". La un seminar din cadrul celui de-al doilea curs, Anthony Yu a discutat cu noi cartea *Călătorie spre Soare-apune*, unul dintre textele menționate în capitolul al șaselea al acestei cărți[2].

Unele dintre materialele pe care le-am adunat pentru această carte mi-au servit și la redactarea editorialului primului număr al revistei

[1] Este vorba de volumele I.P. Culianu, *Psychanodia I. A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and Its Relevance*, Leinden, E. J. Brill, 1983 și *idem*, *Expériences de l'extase. Extase, ascension et récit visionnaire de l'Hellénisme au Moyen Age*, Paris, Payot, 1984 (n. tr.).

[2] Anthony C. Yu este traducătorul, editorul și comentatorul celebrului roman chinez *Hsi-yu chi* („Călătorie spre Soare-apune"), scris de U Cheng-en (cca. 1500-1581) (versiunea românească la Ed. Minerva, București, 1971) ; vezi Anthony C. Yu (trad. și ed.), *The Journey to the West*, 4 volume, Chicago & London, Chicago University Press, 1977-1986 și *idem*, „Two Literary Examples of Religious Pilgrimage : *The Commedia* and *The Journey to the West*", în „History of Religions", 22, 1983, pp. 215-216 (n. tr.).

„Incognita", publicată de E.J. Brill la Leiden[1]. De asemenea, am ținut prelegeri despre relația dintre dimensiunile spațiului și călătoriile în alte lumi la invitația Grupului de Psihologie și Religie de la Universitatea din Chicago și despre călătoriile în alte lumi în tradiția iraniană la invitația profesoarei Adela Yarbro Collins de la Universitatea Notre Dame, Indiana, în cadrul seminarului ei privind textele apocaliptice (februarie 1990).

De-a lungul timpului, am primit un ajutor substanțial din partea colegilor angajați în cercetarea misticismului și a literaturii apocaliptice. Aș vrea să mulțumesc aici în mod deosebit lui John Collins și Adelei Yarbro Collins, lui Allan Segal, Florentino Garcia Martinez, Michael Stone, Hans Kippenberg, Ithamar Gruenwald, Carol Zaleski și lui Moshe Idel, care a deschis noi perspective în studiul Kabbalei[2]. În minunata sa carte *Icanchu's Drum* („Toba lui Icanchu"), Lawrence Sullivan a descris în detaliu unele tehnici șamanice din America de Sud[3]. În general, analiza pe care o fac aici șamanismului rămâne extrem de concisă.

Începând din 1987, nici una dintre lucrările mele nu s-ar fi realizat fără sprijinul dat de Hillary Suzanne Wiesner. Ea a pregătit pentru tipar această carte și m-a ajutat la revizuirea unor probleme cruciale. Toate eventualele deficiențe sunt în întregime în responsabilitatea mea.

[1] Vezi I. P. Culianu, „System and History", în „Icognita", 1, 1990, pp. 16-17 (versiunea românească în „Cotidianul – Litere, Arte, Idei", nr. 94, 18 mai 1992), dar și *idem*, „A Historian's Kit for the Fourth dimension", în „Incognita", 2, 1990, pp. 113-129. I.P. Culianu a fost redactorul-șef al acestei reviste internaționale de specialitate, care apărea în Olanda (n. tr.).

[2] Vezi nota de la p. 192 (n. tr.).

[3] Este vorba de cartea *Icanchu's Drum. An Orientation to Meaning in South American Religions*, New York, Macmillan, 1988 ; vezi și volumul editat de Lawrence E. Sullivan, *Death, afterlife and the Soul*, New York/London, Macmillan/Collier, 1989, care conține și studiul lui I. P. Culianu, „Ascension", la pp. 107-117 (n. tr.).

INTRODUCERE

Conform rezultatelor unei serii de sondaje Gallup, 94 % dintre americani cred în Dumnezeu, 67 % cred în viața de după moarte, 71 % cred în existența Paradisului (față de numai 53 % care cred în existența Infernului), 29 % declară că au întrevăzut aievea Paradisul, 23 % cred în reîncarnare, 46 % cred în existența ființelor inteligente pe alte planete, 24 % consideră că este posibilă intrarea în contact cu morții, peste 50 % cred în percepția extrasenzorială și 15 % declară că au avut experiențe la limita morții[1]. Singura concluzie care poate fi desprinsă este aceea că oricine deschide această carte intră într-una sau mai multe dintre aceste categorii. De aceea, sper că cititorul nu va închide cartea fără să-și fi îmbogățit perspectiva asupra acestor probleme. Scopul acestei cărți este de a oferi o scurtă dar comprehensivă analiză istorică multi-culturală a călătoriilor în alte lumi (incluzând Paradisul, Infernul, planetele și multe altele), a viziunilor asupra altor lumi și a altor stări modificate ale conștiinței (SMC)[1], cât și a relatărilor referitoare la experiențe în afara corpului (EAC)[2] și la experiențe la limita morții (ELM)[3] Și, fără să nutrim ambiția deplasată de a da o „explicație“ tuturor acestor fenomene, cartea va încerca totuși să evalueze modul în care oamenii, aflați în condiții temporale și geografice diferite, își explică ei înșiși aceste experiențe.

Atât cele mai vechi documente ale umanității, cât și cercetarea culturilor „primitive“ – este vorba de culturile de vânători și culegători, care foloseau tehnologii rudimentare – arată că, din cele mai vechi timpuri, oamenii au acordat cea mai mare importanță călătoriilor în alte lumi. Confruntați cu bogăția materialelor referitoare la viziunile și călătoriile în alte lumi, de la începuturile civilizației și până azi, atât istoricul cât și epistemologul pun aceeași întrebare : unde se duceau, de fapt, acei oameni care pretindeau a fi călătorit într-o altă lume ? Dar răspunsurile așteptate de fiecare dintre ei sunt divergente.

Istoricul adună documente, scrise sau nu și încearcă să descrie, în cadrul contextului cultural, toate lumile celelalte pe care oamenii susțin că le-au explorat. Cea mai mare parte a acestei cărți, cu excepția primului capitol și a concluziilor, conține astfel de descrieri.

Epistemologul folosește materialul adunat de istoric pentru a examina veridicitatea celor pretinse de exploratorii altor lumi. Cu alte cuvinte, întrebarea pusă de epistemolog poate fi reformulată astfel : care este realitatea acelor lumi pe care nenumărați oameni pretind că le-au vizitat ? Sunt ele părți ele universului nostru fizic ? Sunt universuri paralele ? Sunt universuri mentale ? Și, în toate aceste cazuri, cum au reușit oamenii să ajungă la ele ?

Așa cum va deveni evident în curând, cel mai larg spectru posibil de căi și modalități de acces în alte lumi apare chiar în relatări, iar interpretările lor diferă mult. În timp ce vrăjitoarea pretindea că zboară la sabat călare pe o coadă de mătură, observatorul care o privea pe furiș, pe gaura cheii, pentru a afla ce se petrece (există astfel de relatări din secolul al XV-lea), putea să o vadă întinsă pe pat într-un somn agitat, iar un inchizitor sceptic sau un adept al magiei naturale putea explica viziunea ei ca o SMC (stare modificată a conștiinței), provocată de absorbția cutanată a unei substanțe halucinogene[2].

Din punct de vedere istoric, cele mai obișnuite explicații date de exploratorii altor lumi, privind localizarea tărâmurilor vizitate, erau că acele locuri aparțin fie universului nostru fizic, fie unui univers paralel. Rolul de a oferi descrieri complete ale unor astfel de universuri paralele i-a revenit religiei. Filozofia timpurie s-a născut din raționalizarea unor astfel de tentative. Din cele mai vechi timpuri până în prezent, s-a crezut în general că morții și extaticii trăiesc experiența unei vieți de apoi. Cu toate că morții se pot întoarce pentru a spune cum este viața de apoi, cel mai adesea „ferestre către lumea de apoi“ – cum le numește George Gallup Jr. – li se deschid oamenilor în viață,

[1] În original : *altered states of consciousness* (ASC) (n. tr.).

[2] În original : *out-of-body experiences* (OBE) (n. tr.).

[3] În original : *near-death experiences* (NDE) ; de regulă, este vorba de fenomenul de „moarte aparentă“ sau „moarte clinică“ (n. tr.).

care relatează ce au văzut ca urmare a accidentelor fizice, a nașterilor, a operațiilor chirurgicale și a unor boli ce presupun administrarea de medicamente și anestezia, a bolilor survenite pe neașteptate în afara spitalului, a atacurilor criminale și „a viziunilor religioase, a viselor, a premonițiilor și a altor experiențe spirituale“[3].

Numitorul comun al numeroaselor abordări psihologice ale problemei viziunilor și călătoriilor în alte lumi este acela că toate concordă asupra unui fapt și probabil numai asupra acestui fapt : universurile explorate sunt universuri mentale. Cu alte cuvinte, realitatea lor este în mintea exploratorului. Din păcate, nici o abordare psihologică nu pare a fi în măsură să ofere o înțelegere suficientă asupra a ceea ce este mintea într-adevăr și, mai ales, asupra a *ce* și *unde* este spațiul mental. Știința cognitivă, care este o știință tânără, se străduiește să dea unele răspunsuri la aceste întrebări fundamentale. Localizarea și proprietățile „spațiului mental“[1] sunt probabil cele mai provocatoare enigme cu care au fost confruntați oamenii din cele mai vechi timpuri ; și, după ce două întunecate secole de pozitivism au încercat să le explice ca fiind fictive, ele au revenit mai în forță ca oricând, o dată cu apariția ciberneticii și a ordinatoarelor.

Din mai multe motive, așa cum se va vedea în curând, în primul capitol, suntem îndreptățiți să credem că spațiul nostru mental are proprietăți uluitoare, dintre care cea mai remarcabilă este aceea că el nu este limitat la trei dimensiuni, așa cum este universul fizic înconjurător. Evident, când pătrundem în spațiul nostru mental (care este infinit, capacitatea noastră de a imagina mai mult spațiu fiind nelimitată), nu știm cu adevărat unde mergem. În interiorul minții noastre nu este loc în care visele și SMC (stările modificate ale conștiinței) să nu ne poată duce, deși psihologii afirmă că experimentele ne sunt intim corelate fie cu experiența individuală, fie cu ceea ce exista deja în mintea noastră la naștere. Toate explicațiile – fie că se referă la reprimarea dorințelor și impulsurilor sexuale personale, fie că se referă la inconștientului colectiv – sunt controversate, deoarece sunt bazate pe ipoteze care nu pot fi verificate și, până la urmă, sunt inadecvate pentru că ignoră complet problema : ce *este* mintea. Toate discuțiile vagi despre „inconștient“ și „psihic“ pe care ni le-a oferit

[1] În original : „*mind space*“ (n. tr.).

psihanaliza sunt echivalentul modern al ritualurilor șamanice sau al călătoriilor prin aer, pe o coadă de mătură, ale vrăjitoarelor. În toate cazurile de acest fel avem de-a face cu procedee și interpretări profesionale, valabile în măsura în care împărtășim premisele șamanului sau ale vrăjitoarei. Valabilitatea universală a explicațiilor lor este însă foarte discutabilă. De exemplu, nu putem înțelege cu adevărat ce sunt visele, dacă nu putem răspunde la întrebări fundamentale, cum ar fi : unde au loc visele și viziunile, din ce sunt formate visele și altele asemenea.

Chiar dacă descriem spațiul nostru mental, cu toată strania sa „substanță mentală“[1], ca pe un univers complet, existând în paralel cu lumea percepută ca fiind în afara noastră, ambele sunt totuși interdependente, în grade diferite : lumea exterioară n-ar putea exista fără universul mental care o percepe, iar în schimb universul mental își împrumută imaginile de la percepții. Astfel, cel puțin decorul și scenariul universului mental depinde de structurile reale ale percepției. Lumea interioară a unei albine este complet diferită de lumea interioară a unui delfin sau de cea a unei ființe umane, deoarece aparatul de percepție este în fiecare caz diferit, așa cum diferite sunt impulsurile interne ale fiecăruia, ca răspuns la perceperea lumii exterioare. De exemplu, deși șerpii abia pot vedea, ei explorează lumea exterioară printr-un detector de temperatură, în timp ce broaștele au un tip rudimentar de reacție la stimuli, care constă, în esență, în a mânca orice este mai mic decât ele, a se împreuna cu orice este de aceeași dimensiune și a fugi de orice este mai mare. Universul interior al unui șarpe sau al unei broaște ne sunt atât de nefamiliare încât abia ni le putem imagina, chiar în urma unui efort ieșit din comun. În toate aceste cazuri însă există o corelație între lumea interioară și cea exterioară.

Astăzi este în general acceptat faptul că numai bolnavii mentali (de regulă schizofrenicii) și poate copiii mici nu sunt în stare să facă o distincție clară între lumea interioară și cea exterioară. Totuși, relația dintre ele i-a intrigat pe toți gânditorii vestici importanți, nu numai de la Descartes încoace, dar chiar de la Platon și Aristotel. Mulți dintre ei au admis că lumea exterioară este un construct al percepției noastre, fiind astfel lipsită de „obiectivitate“. Ceea ce numim univers obiectiv

[1] În original : „*mind stuff*“ (n. tr.).

este, de fapt, o convenție creată de mecanismele umane de percepție : lumea obiectivă a unui șarpe sau a unei broaște arată complet diferită de a noastră. Astfel, lumea din afara noastră și cea dinăuntrul nostru nu sunt cu adevărat paralele, și asta nu numai pentru că interferează una cu cealaltă în multe feluri, dar și pentru că nici măcar nu putem fi siguri unde se termină una și unde începe cealaltă. Înseamnă aceasta că, în fapt, ele își împart un același spațiu ? (Dacă nu vrem să ridicăm noi probleme dificile, ar trebui să ne abținem cu grijă de la a defini aici ceea ce se crede că este spațiul.)

Potrivit punctului de vedere cognitiv adoptat aici, credința locuitorilor din Insulele Cook, conform căreia lumea cealaltă este chiar sub insulă și intrarea în ea este o peșteră (o părere în mare măsură împărtășită de multe populații de culturi diferite, care cred că pot indica intrarea în lumea de jos), este mai puțin infantilă decât pare[4]. Este această credință doar o problemă de interferență a lumii interioare cu cea exterioară ? Psihanaliștii vorbesc despre proiecția presupunerilor și a imaginilor mentale asupra lumii exterioare. Dar, atunci, ce este lumea exterioară dacă nu o convenție care diferă în funcție de percepția, starea sufletească, sexul, poziția socială și chiar statura observatorului ? Optimistul și pesimistul văd aceeași sticlă fie pe jumătate plină, fie pe jumătate goală ; filozoful Wittgenstein[1] ar spune că cei doi nu trăiesc în aceeași lume. Același lucru este valabil pentru noi toți : pentru fiecare dintre noi, nu numai lumea interioară, dar și cea exterioară arată cu totul diferit.

Am ridicat aici un număr de probleme pe care și le-ar pune epistemologul pentru a evalua realitatea viziunilor și a călătoriilor în alte lumi. Nu putem merge mai departe fără să depășim competența istoricului. Totuși, această trecere în revistă, oricât de scurtă și de neconcludentă, a fost suficientă pentru a arăta cât de complexă este întreaga problemă și cât de prost pregătiți suntem încă pentru a înțelege pe deplin lumea noastră mentală.

[1] Ludwig Wittgenstein (1889-1951), filozof austriac de origine evreiască. Din 1929 se stabilește în Anglia (Cambridge). Principala sa lucrare și singura publicată antum (în 1921 la Leipzig și în 1922 la Londra) este *Tractatus logico-philosophicus* ; versiunea românească a cărții, datorată lui Al. Surdu, a apărut la Ed. Humanitas, București, 1991. V. și L. Wittgenstein, *Caietul albastru*, Ed. Humanitas, București, 1993 (n. tr.).

Revenind la domeniul istoricului, trebuie să evidențiem universalitatea în timp și spațiu a experienței viziunilor și călătoriilor în altă lume. Cuvântul „universal“ a fost supus unei critici aspre în antropologie de către cei care mai cred că inducția este singura metodă valabilă în știință. Cu toate acestea, fenomenul de care ne ocupăm este atât de larg răspândit încât suntem cu siguranță îndreptățiți să-l numim universal. La urma urmei, este inerent minții umane să facă incursiuni în propriul său spațiu și, de asemenea, interferența constantă a lumii interioare cu cea exterioară este inerentă felului nostru de a fi. Astfel, unele dintre călătorii sunt relatate ca având loc „cu trupul“, altele „în spirit“, iar altele – precum aceea a apostolului Pavel la cer (2 *Corinteni* 12, 2-4)[1] – într-un mod necunoscut. Unele călătorii, probabil cea mai mare parte, conduc la tărâmul morților sau într-o zonă a lui, altele la lumi noi, în timp ce altele dezvăluie lumi invizibile care se intersectează. Unele sunt în spațiu, altele sunt în timp, iar altele sunt atât în spațiu cât și în timp. Astfel de călătorii se produc fie ca urmare a unei căutări, fie ca urmare a unei chemări. Șamanul care face o călătorie în lumea cealaltă pentru a vindeca un bolnav, vrăjitoarea care pleacă la sabat, extaticul care – pentru a avea viziuni – se duce într-un loc de incubație vestit, necromantul care evocă pe cale magică tărâmul morților, cel care își modifică starea de conștiință folosind substanțe psihedelice sau alte mijloace, cel care trece prin EAC (experiențe în afara corpului), care poate controla procesul de „părăsire a corpului“ – toți aceștia întreprind o căutare prin călătoria sau viziunea lor și o realizează cu mijloacele pe care le au la îndemână. Dimpotrivă, cel care este victima unui accident sau dobândește o vocație extatică specială – deși stânjenitoare și neașteptată – ce-l face să aibă viziuni, este supus unei chemări de tip special, care nu este rezultatul unei căutări și care poate fi chiar contrară concepției despre lume și obiceiurilor sociale și mentale ale subiectului.

Dacă, pe de o parte, călătoriile în lumea de dincolo nu ar trebui concediate cu prea mare ușurință ca fiind simple produse ale imaginației, pe de altă parte, ele pot fi incontestabil considerate ca gen li-

[1] În traducerea din 1938, a lui Gala Galaction și Vasile Radu, acest pasaj sună astfel : „Cunosc un om întru Christos, care, mai înainte cu paisprezece ani – dacă a fost cu trupul, nu știu ; dacă a fost afară din trup, nu știu, Dumnezeu știe – a fost răpit până în al treilea cer. Și știu despre acest om – dacă a fost cu trupul, dacă a fost fără de trup, nu știu, Dumnezeu știe – că a fost răpit în rai și a auzit cuvinte de nespus, pe care nu-i este iertat omului să le rostească.“ (n. tr.).

terar. Aceasta nu înseamnă neapărat că aparțin domeniului ficțiunii pure. Intertextualitatea este un fenomen larg răspândit, care poate fi parțial explicat de tendința noastră mentală de a turna fiecare nouă experiență în vechi tipare expresive. Chiar și visele, sau mai curând ceea ce ne amintim din ele, reprezintă produsul unei tentative de interpretare bazate pe elemente cunoscute, pe vise trecute, presupuneri, temeri și speranțe. Viziunile sunt mai complexe, prin aceea că receptorul este, de regulă, familiarizat cu precedente literare și, dacă nu, el va deveni curând astfel cu ajutorul altora. Aici, intertextualitatea poate afecta – cel mai adesea inconștient – versiunea originală, în așa măsură încât vizionarul este convins că experiența sa se încadrează într-un model străvechi și venerabil, ilustrat de mulți alți vizionari. Și într-adevăr, există o vastă literatură mistică, iudaică, creștină și islamică, în care întâlnim numai câteva variații pe o temă fundamentală[5]. În nici un caz, acest lucru nu implică faptul că cel puțin unele dintre viziuni nu ar fi autentice ; el arată doar în ce măsură operează intertextualitatea.

Intertextualitate înseamnă „transmitere", într-un mod foarte complex. Toate experiențele precedente par să fie convergente și să influențeze profund ceea ce considerăm a fi o experiență nouă, proaspătă. Această convergență se produce îndeosebi sub pragul conștiinței și presupune o sinteză mentală a mai multor elemente, o prelucrare activă a noului eveniment, care nu este o simplă repetare a ceva din trecut. În istorie, transmiterea este de obicei considerată ca un proces în care cineva citește și recitește un text și apoi îl repetă altora, adesea deformat. În realitate, lucrurile sunt departe de a fi atât de simple. Uneori, textele nu apar deloc în transmiterea ideilor, chiar dacă ele există ; alteori, un principiu hermeneutic general este preluat de altcineva, care apoi produce texte în conformitate cu acest principiu și nu cu vreun text anterior care, de fapt, îi este necunoscut. Totuși, rezultatul final în fiecare caz poate fi foarte apropiat de textele care circulă în comunitatea transmițătorilor originari. De aceea, istoricii trag concluzia că transmiterea se bazează pe texte. Ei ar fi surprinși să afle că explicația este una mai simplă, neexplorată de metodele lor : oamenii gândesc, și dacă au un model[1] pentru gândirea lor, ei dau naștere la idei predictibile dintru început. În multe dintre cazurile care

[1] În original : *pattern* (n. tr.).

formează obiectul analizei noastre, transmiterea a avut loc fără circulația efectivă a textelor ; „intertextualitatea" este astfel un fenomen mental și se referă la „texte" uneori scrise dar, cel mai adesea, nescrise.

Pe de altă parte, cu ajutorul etnosemioticii, putem stabili faptul că oamenii aveau credințe privind alte lumi mult înainte ca ei să cunoască scrisul. Etnosemiotica analizează sistemele de semne, independent de plasarea lor în timp. Poate fi astfel stabilit – și de fapt a și fost – că picturile rupestre paleosiberiene prezentau deja toate trăsăturile unui complex șamanic dezvoltat, așa cum încă le mai găsim la unii șamani siberieni. A vorbi despre texte în aceste circumstanțe ar fi irațional. Credințe despre alte lumi și modele de călătorii în alte lumi au fost, cu siguranță, transmise prin tradiția culturală. Savantul italian Carlo Ginzburg (v. *infra*, capitolul 2), care a studiat timp de douăzeci și cinci de ani fenomenul vrăjitoriei în Europa, a ajuns la concluzia că vrăjitoria era încă practicată în anumite zone din estul Europei, la sfârșitul secolului al XIX-lea, ca un derivat direct al șamanismului. Credințe imortalizate în peșterile paleosiberiene în jurul anului 1000 a.C. erau încă valabile în urmă cu mai puțin de o sută de ani. Cum putem explica o continuitate atât de uimitoare ?

Explicații cum ar fi transmiterea genetică sau nefolositor de vaga afirmație că un oarecare inconștient colectiv[1] s-ar afla în spatele psihicului nostru individual nu au o bază cognitivă. Cea mai bună explicație posibilă rămâne aceea a tradiției culturale, care este, așa cum am văzut, complexă și nu depinde de transmiterea completă a seturilor de idei. Cu alte cuvinte, ipoteza cognitivă asumată a acestei cărți constă în aceea că un simplu set de reguli ar genera rezultate similare în mințile oamenilor pe o perioadă de timp virtual infinită. Aceste reguli pot fi, de exemplu : „Există o altă lume ; lumea cealaltă este localizată în cer ; există un trup și un suflet ; trupul moare și sufletul se duce pe lumea cealaltă" și așa mai departe. Aproape toate tradițiile individuale, prezentate în detaliu în capitolele următoare, se bazează pe astfel de seturi de reguli și acestea sunt mai mult sau mai puțin similare. În multe cazuri, putem stabili că regulile sunt într-o aseme-

[1] Fără să-l numească în mod expres, I.P. Culianu polemizează aici cu psihologul elvețian Carl Gustav Jung (1875-1961). „Inconștientul colectiv" – ca generator și rezervor de „arhetipuri" – este un concept de bază în sistemul arhetipologic elaborat de Jung începând din anii '30 (n. tr.).

nea măsură dependente de șamanism încât sunt probabil derivate din acesta.

Câteodată, tradiția și inovația pot fi urmărite foarte îndeaproape. Un astfel de caz este tradiția platoniciană, bazată atât pe transmiterea de texte (dialogurile lui Platon), cât și pe credințe populare. Un platonician precum Plutarh din Cheroneea (cca. 50-120 p.C.) acceptă datele primite, dar le reinterpretează conform unei hermeneutici științifice mai sofisticate. Ulterior, printre neoplatonicienii târzii, observăm o nouă reinterpretare în direcția unui interes acut pentru misticism. Astfel, neoplatonismul încearcă să stabilească seturi foarte precise de reguli pentru a descrie structura altor lumi și pe locuitorii acestora, precum și modul în care sufletul uman poate accede la aceste lumi.

Transmiterea cognitivă este istorică ; totuși ea presupune regândirea continuă a vechilor credințe și, prin urmare, scăpări ale memoriei, eliminări și inovații continue. În multe cazuri, filozofia nu este altceva decât o încercare sistematică de a analiza implicațiile unui set de reguli. Astfel, platonismul, de exemplu, încearcă să rezolve toate tipurile de controverse care apar la explorarea unei probleme. Platonicienii încearcă să descrie toate categoriile de ființe cerești și să dea un răspuns la problema *metensomatozei*, adică a transmigrării sufletului dintr-un corp într-altul. Evident, sunt posibile multe seturi de răspunsuri și disputa poate fi încheiată numai prin asumarea unei poziții autoritare (ca în cazul majorității problemelor metafizice, dacă nu chiar al tuturor ; nu putem găsi dovezi hotărâtoare că sufletul omului se poate reîncarna în plante sau animale, dar nu avem dovezi nici pentru a demonstra contrariul).

Recursul la experiența directă sau la contactul direct legitimează în mod autoritar o credință. De aceea, în multe tradiții ale umanității, abundă relatările despre călătorii în alte lumi : confruntați cu revelația oferită de un personaj venerabil din trecut, noi tindem să acceptăm veridicitatea ei, fără a o pune la îndoială (de exemplu, tradiția freudiană se bazează pe un set de presupuneri cât se poate de arbitrare și neverificabile, care echivalează cu o revelație a motivelor absenței fericirii umane, iar această tradiție a fost vitală vreme îndelungată, chiar dacă astăzi este slabă). Căutarea legitimității explică proliferarea apocalipselor apocrife sau a revelațiilor secrete în timpul perioadei eleniste.

Strângerea tuturor documentelor istorice referitoare la călătoriile în alte lumi reprezintă o sarcină uriașă, care până acum nu a fost niciodată asumată. Am ales să prezentăm toate tradițiile, geografic și cronologic, începând cu un capitol care tratează probleme recente privind subiectul nostru. Lăsăm pe seama cititorului să evalueze asemănările profunde dintre diferite tradiții, precum și importanța covârșitoare pe care a avut-o șamanismul până de curând în formarea regulilor generale ale călătoriilor în alte lumi. Nu pretindem că am soluționat toate problemele referitoare la transmitere, dar afirmăm că transmiterea cognitivă, așa cum a fost conturată în această introducere, reprezintă cel mai flexibil model de difuziune conceput până acum în cadrul disciplinelor istorice. Este suficient să repetăm că înțelegem transmiterea cognitivă ca pe o regândire activă a tradiției, bazată pe un simplu set de reguli, precum și că o astfel de participare la tradiție a fiecărui individ explică foarte bine persistența anumitor credințe și practici. Fiecare individ gândește în cadrul unei tradiții și, ca urmare, este „gândit" de ea ; în acest proces, el ajunge la autocertitudinea cognitivă că orice este gândit, este experimentat și că, de asemenea, orice este experimentat are un efect asupra a ceea ce este gândit. Acest complex proces de interacțiune a minților umane ne permite să percepem, în credințe pe care mulți dintre noi încă le împărtășim, rădăcini obscure, mergând până în era paleolitică și poate chiar mai în urmă, către începuturile perioadei lui *homo sapiens*. Călătoriile în alte lumi par a aparține acestei categorii de credințe prin faptul că se numără printre cele mai persistente tradiții ale omenirii.

CAPITOLUL 1

TRUSA ISTORICULUI PENTRU A PATRA DIMENSIUNE[1]

Pentru cei ce cred că experiența religioasă aparține trecutului, interesul recent față de stările modificate ale conștiinței (SMC), experiențele în afara corpului (EAC) și experiențele la limita morții (ELM) rămâne de neexplicat. Psihanaliza a desăvârșit opera iluminismului, în așa măsură încât modurile de manifestare a psihicului au părut că-și revelează toate tainele lor mărunte ; la o examinare psihologică minuțioasă, viziunile și călătoriile în lumea de dincolo apăreau ca niște visuri infantile rușinoase și ca împliniri imaginare ale dorinței.

De ce au proliferat cazurile de ELM și EAC ? În mod destul de curios, o confirmare a posibilității – mai mult teoretice decât practice – a călătoriilor în alte lumi a venit nu din partea disciplinelor psihologice, ci a științelor exacte. Fizica și matematica sunt în mare măsură responsabile de revenirea interesului pentru căile mistice de cunoaștere. Ele au deschis noi perspective, afirmând că universul vizibil este numai o convenție bazată pe percepția noastră și că lumi minunate și inimaginabile sunt ascunse în particule minuscule și poate chiar în spațiul familiar din jurul nostru. Subiectul acestui capitol îl constituie istoria descoperirilor care au condus la ipoteza existenței lumilor superioare.

„În primul rând, să ne imaginăm o experiență într-un spațiu bidimensional. Ființe plate cu instrumente plate... sunt libere să se miște într-un *plan*. Pentru ele nu există nimic în afara acestui plan : ceea ce observă că li se întâmplă lor însele și «lucrurilor» lor plate este realitatea atotcuprinzătoare a planului lor...“[1]/ [2]

---

[1] Acest studiu a fost publicat inițial în revista „Incognita“, 2, Leiden, 1990, pp. 113-129 (n. tr.).

[2] Vezi A. Einstein, *Teoria relativității*, Ed. Humanitas, p. 86 sq. (n. tr.).

Scrisă de Albert Einstein în 1916, această încercare de a descrie în cuvinte, prin analogie, spațiile cu mai mult de trei dimensiuni *(Über die spezielle und die allgemeine Relativitätstheorie, gemeinverständlich)* a avut cu siguranță printre contemporani un efect diferit de cel provocat de citirea sa astăzi, la o distanță de timp relativ lungă[2]. Referințe care erau curente la sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX sunt depășite astăzi, iar matematica speranței s-a schimbat. Cele mai electrizante speranțe ale omenirii din primele decenii ale secolului XX se datorează, în mare măsură, unui raționament matematic simplu, făcut spre mijlocul secolului al XIX-lea. Teoria generală a relativității a lui Einstein ar fi imposibil de înțeles fără menționarea contextului său intelectual general, în care știința era în mod inextricabil amestecată cu visul, ficțiunea și viziunea. Contribuția științifică a puținilor vizionari ai celei de a patra dimensiuni rămâne încă de evaluat[3].

Ei au făcut un demers insidios, care a operat lent o schimbare totală a părerilor noastre despre univers. Nimeni nu a pătruns mai bine decât Jorge Luis Borges înțelesul profund al acaparării pământului de către ireala dimensiune a patra. Povestea simbolică a acestei silențioase și subtile cuceriri este narată cu strălucire în nuvela sa *Tlön, Uqbar, Orbis Tertius*[4]/ [1].

În această nuvelă, o relatare despre necunoscuta țară Uqbar apare în volumul al XLVI-lea al unei ediții pirat a *Enciclopediei Anglo-Americane* ; în septembrie 1937, Borges, povestitorul, moștenește de la inginerul Herbert Ashe, mort în urma unui anevrism într-un mic hotel din Adrogué, o mărturie cu mult mai importantă : volumul al XI-lea al *Primei Enciclopedii din Tlön*. Ashe era matematician și se ocupa în principal de transcrierea tabelelor duodecimale în sexagesimale. Este interesant de notat faptul că ambele tipuri au ceva în comun : ele diferă de tabelele zecimale, care sunt adânc înrădăcinate în convenție. A transcrie duodecimalele în sexagesimale înseamnă a te juca cu noi convenții, astfel încât să le îndepărtezi pe cele vechi sau, în orice caz, să le dezvălui caracterul pur convențional. Acest lucru implică o modificare dramatică a conștiinței obișnuite.

Ca fond istoric al acestei nuvele, trebuie menționat aici faptul că, în timpul celui de al doilea deceniu al secolului al XVII-lea, un grup

---

[1] În versiunea românească a lui Darie Novăceanu, această nuvelă a apărut în volumul J.L. Borges, *Moartea și busola*, Ed. Univers, București, 1972, pp. 37-59 (n. tr.).

de protestanți germani din Palatinat, conduși de Johann Valentin Andreae[1], a inventat o societate secretă, numită *Confreria Rosicruciană* (sau *Rose-Croix)*, cu intenția de a conduce omenirea la niște incredibile realizări spirituale și tehnologice. Această invenție s-a dovedit a fi mai incitantă ca orice altceva ; mulți savanți mai cred încă în mod serios că ea a accelerat, dacă nu chiar a generat progresele majore în epistemologie atribuite secolului al XVII-lea, stabilind obiectivele cercetării științifice pentru secolele următoare[5].

Revenind la povestirea lui Borges, proiectul Tlön Uqbar (al cărui nume era Orbis Tertius) constă în crearea unei planete fictive – cu propriile ei fenomene fizice, cu geografia și istoria sa, cu propriile-i rase și limbi – de către un grup de trei sute de vizionari scrupuloși ; proiectul este inițiat și finanțat de milionarul ascet Ezra Buckley în 1824 și este finalizat în 1914. În martie 1941, naratorul găsește, într-un volum de Charles Howard Hinton care-i aparținuse lui Herbert Ashe, o scrisoare care dezvăluie ficțiunea. Totuși, nu acesta este sfârșitul povestirii. În 1942, în apartamentul prințesei de Faucigny Lucinge apare un obiect cu o inscripție în alfabetul din Tlön ; câteva luni mai târziu, un accident neliniștitor are loc în Brazilia : unui muribund îi cade din centură un obiect conic, făcut dintr-un metal a cărui densitate o depășește cu mult pe cea a oricărui element stabil de pe pământ. În 1944, în sfârșit, toate cele patruzeci de volume ale *Primei Enciclopedii din Tlön* sunt descoperite într-o bibliotecă din Memphis, Tennessee. După aceasta, ,,realitatea a cedat în mai multe puncte. E adevărat că dorea să cedeze". Tlön preia controlul și Pământul *devine* Tlön.

În accepțiunea lui Borges, această conspirație ideologică fictivă, care își asumă trăsăturile unei preluări totalitare și artificiale a controlului, este legată de fascinația negativă pe care o manifestă oamenii față de orice sistem cu o aparență de ordine, cum ar fi materialismul dialectic, antisemitismul sau nazismul. Putem însă citi această povestire și în alt fel. Este adevărat că o nouă viziune asupra lumii s-a instaurat, de fapt, în mod clandestin ; o viziune asupra lumii propusă de fizicieni, de matematicieni, de biologi și chiar de istorici, adepți ai teoriei relativității și a cuantelor. Limbajul folosit de toți aceștia este puternic speculativ și artificial. Dacă ar fi cu adevărat înțeles,

[1] Mai mulți istorici ai religiilor sunt de părere că pastorul luteran Johann Valentin Andreae (1586-1654) ar fi una și aceeași persoană cu Christian Rosenkreutz, legendarul fondator al *Confreriei Rosicruciene* (n. tr.).

semnificația lui ar fi suficientă pentru a-l duce la disperare pe cel mai convins hedonist. Acest limbaj se referă la univers ca la opera unui iluzionist și spune că mințile noastre sunt creatoarele iluziei.

Cele două conspirații, cea fictivă, imaginată de Borges și cea reală, dezvoltată în mod natural, au în comun un personaj-cheie, care este arareori sau niciodată menționat în istoriile civilizațiilor vestice : Charles Howard Hinton. Născut în 1853, Hinton a avut un tată extraordinar, eseistul James Hinton, un filantrop, altruist și feminist convins. Acest lucru ar explica de ce tânărul Hinton, care poseda aceeași combinație de trăsături, nu s-a mulțumit să se căsătorească (în 1877) doar cu Mary Boole, una dintre fiicele faimosului logician Boole[1], ci s-a căsătorit (în 1885) și cu o anume Maude Weldon, cu care a avut doi gemeni. Arestat pentru bigamie, el și-a pierdut postul de profesor la Uppingham School și a început o viață rătăcitoare, care l-a dus în Japonia și Statele Unite. I se atribuie inventarea lansatorului automat de mingi la jocul de baseball, înainte de a fi fost concediat și din postul de preparator de matematică la Universitatea Princeton. Viața lui Hinton s-a sfârșit brusc, în Washington, D.C., în 1907, în mijlocul unui toast în cinstea ,,femeilor-filozof", toast pe care îl ținea la *Society of Philantropic Inquiry* (Societatea pentru Cercetări Filantropice). Conform necrologului apărut în *Washington Post* (1 mai), el literalmente ,,a căzut mort"[6].

Primul articol al lui Hinton referitor la a patra dimensiune a fost publicat în 1880. Relevante din punct de vedere al aceluiași subiect sunt cele nouă povestiri ale sale, *Scientific Romances (*Povestiri științifice*)* (1884-1886), lucrarea sa de bază, *A New Era of Thought (*O nouă eră a gândirii*)* (1888) și contrarianta sa carte, *The Fourth Dimension* (A patra dimensiune) (1904). Acest ultim volum trebuie să fi fost relativ popular, pentru că în 1906 a apărut o a doua ediție, care a fost retipărită în 1912 și 1921[7]. Editorul (Swann Sonnenschein, din Londra) a vândut cartea *A New Era of Thought* împreună cu un set de 81 de cuburi colorate care ar fi permis cititorului să gândească cvadridimensional. Borges (care s-a născut în 1899) s-a jucat cu aceste cuburi în copilărie, în casa unchiului său. Este posibil ca tânărul Albert Einstein (care s-a născut în 1879) să fi aflat despre Hinton de la

[1] George Boole (1815-1864), matematician și logician englez, întemeietor al logicii simbolice matematice (n. tr.).

eruditul său prieten Max Talmud, care-l vizita la München între 1889 și 1894[8]. Mai târziu, Einstein a realizat dureros dilema matematicianului privind posibilitatea sau imposibilitatea interpretării fiecărui construct matematic în termeni fizici și nu a ezitat să se numească pe sine însuși, într-o oarecare măsură, ,,platonician sau pitagoreic"[9].

La a patra dimensiune se accede ușor prin matematici elementare, deși implicațiile sale sunt cât se poate de extraordinare. Dacă o cantitate y este expresia lungimii unei linii unidimensionale, y^2 este expresia suprafeței unui pătrat bidimensional, iar y^3 este expresia volumului unui cub tridimensional, atunci ce reprezintă y^4 ? (În acest sens, ce reprezintă y ridicat la orice putere mai mare decât 3 ?) Din punct de vedere matematic, y^4 reprezintă un obiect cvadridimensional numit hipercub sau *tesseract* [1]. Mai mult, este foarte posibilă, deși nu ușoară, conceperea obiectelor cvadridimensionale și a proprietăților lor matematice. (Matematic vorbind, orice lume *n*-dimensională este – din punct de vedere algebric și geometric – perfect coerentă.) În particular, dacă în nici un colț al unei camere din spațiul nostru tridimensional nu putem concepe mai mult de trei linii perpendiculare între ele, o cameră cvadridimensională ar avea, oricât de paradoxal ar părea, nu trei, ci patru linii perpendiculare în fiecare colț. Evident, dimensiunile sunt o proprietate a spațiului. Spațiul cvadridimensional sau hiperspațiul are proprietăți diferite de cele ale spațiului tridimensional, iar relația sa cu spațiul tridimensional este cu totul ciudată. Pentru a înțelege aceasta, trebuie să apelăm la comparația cu *Flatland (*Platlanda*)*. *Platlanda* a fost invenția unui alt cvadridimensionalist, reverendul Edwin Abbott (1838-1926), un shakespearolog. Prima ediție a cărții *Flatland (*Platlanda*)* trebuie să se fi tipărit prin 1883[10]. Deși mai târziu Hinton a imaginat propria sa versiune, numită *Astria*, care era probabil mai asemănătoare universului nostru, cartea lui Abbott a rămas cea mai cunoscută încercare de a deschide mintea către posibilitățile *n*-dimensionalului.

Eludând aici intriga dramatică a cărții lui Abbott și detaliile privind această stranie societate plată, cu toate implicațiile-i antifeministe, ne vom concentra asupra esenței ideii sale. Este ușor de imaginat un univers complet plat, în care trăiesc ființe bidimensionale. Un perete în Platlanda este o linie, și la fel este pielea unui individ, în spatele căreia se află organele sale interne. Platlandezii sunt întrucâtva ciudați, pentru că trebuie să folosească același orificiu pentru ingurgitare și pentru excreție ; altfel s-ar desface în mai multe părți. Ei se pot deplasa în două direcții (înainte-înapoi și stânga-dreapta)[11]. În timp ce încăperile noastre sunt paralelipipedice, ale lor sunt dreptunghiulare. Fiind ființe tridimensionale într-un spațiu tridimensional, este ușor pentru noi să avem o imagine a Platlandei, dintr-o dimensiune ce nu există în spațiul acesteia. Deși, în cadrele lor liniare, sunt riguros protejați de privirile vecinilor lor, platlandezii nu au secrete față de noi : putem privi nestânjeniți în camerele și sertarele lor încuiate și, oricât de straniu li s-ar părea, putem vedea interiorul corpului lor în orice moment. Față de ei, noi ne putem manifesta ca niște zei : putem face obiectele să apară și să dispară din cele mai tainice locuri (cum ar fi seifurile băncilor), îi putem muta într-o clipă dintr-un loc în altul al spațiului lor (o experiență pe care ei ar interpreta-o, probabil, în termeni mistici) și chiar putem să-i răsucim, trecându-i prin dimensiunea a treia, astfel încât partea lor dreaptă să devină partea lor stângă și invers. Îi putem oricând observa, fără ca noi să fim remarcați. Evident, morala poveștii este aceea că o ființă dintr-un spațiu cvadridimensional va putea acționa în lumea noastră tridimensională în exact același mod în care acționăm noi într-o lume bidimensională. O astfel de ființă ar putea fi aici și totuși să rămână neremarcată, ar putea trece prin corpuri solide și ar putea avea acces la conținutul unui sertar sau seif, fără să le deschidă.

Dacă acest raționament poate fi înțeles fără prea mare dificultate, două întrebări, care se pun în continuare, necesită o mai mare concentrare : cum am vedea noi o ființă cvadridimensională și cum ne-ar vedea aceasta pe noi ? La prima întrebare nu se poate răspunde adecvat, dar imaginația poate furniza unele analogii clarificatoare ; la cea de a doua întrebare se poate răspunde, dar imaginarea situației reale este extrem de complicată. Prin munca sa de o viață, Hinton a dat un răspuns satisfăcător la cea de-a doua întrebare, în timp ce ideile sale privind prima întrebare – deși nu sunt susținute de nici un calcul matematic – au fost surprinzător de revoluționare. Respinse timp de multe decenii de toți savanții, ideile sale au fost în cele din urmă acceptate pe deplin abia în anii 1980.

În esență, în accepțiunea sa, o ființă plată care trăiește pe suprafața supei pe care mă pregătesc s-o mănânc va percepe (dureros, îmi închipui) lingura care traversează spațiul său ca pe o simplă linie, a

[1] Din gr. *tessera* = ,,patru" (n. tr.).

cărei dimensiune variază în timp. Oricât de uimitor ar părea, singurul mod în care un platlandez ar putea percepe o a treia dimensiune a spațiului ar fi prin intermediul timpului. Avantajul meu constă în aceea că pot să realizez ce este o lingură, văzându-i toate părțile în același timp ; pentru creatura de pe supă, lingura este o trăsnită ființă bidimensională care se transformă imprevizibil, ființă care apare din și dispare în nimic și a cărei formă prezintă misterioase schimbări în timp[12]. Numai un matematician bidimensional de geniu ar fi în stare să efectueze calculele care să ducă la concluzia că zeul năstrușnic este de fapt un obiect solid tridimensional, dar, evident, nimeni n-ar înțelege un astfel de geniu, pentru că nici o ființă plată – nici măcar geniul însuși – n-ar fi realmente în stare să-și imagineze cum arată o lingură tridimensională. Chiar și cei mai deschiși la minte colegi bidimensionali ai matematicianului nostru ar crede că lingura nu este nimic altceva decât un construct matematic. Faptul că forțele cvadridimensionale nu sunt doar constructe matematice este astăzi unul acceptat ; ceea ce percepem drept electricitate în spațiul tridimensional devine forță gravitațională în dimensiunea a patra. În mod analog, ceea ce percepem ca fiind timp poate fi conceput ca a patra dimensiune a unui amestec spațiu-timp (așa cum a făcut Einstein[1], deși el a arătat clar că timpul nu este numai o altă direcție a spațiului)[13].

Dar cum ne-ar vedea pe noi o ființă cvadridimensională ? Așa cum ființele plane sunt literalmente deschise pentru noi, dar nu și pentru celelalte ființe plane, tot așa și noi suntem complet deschiși vederii unei ființe cvadridimensionale, cu toate că nu putem arăta interiorul corpului nostru unei ființe umane, chiar dacă am dori-o. O altă caracteristică a percepției vizuale cvadridimensionale ar fi aceea că obiectul vizat poate fi văzut din toate părțile deodată, ca și cum ar fi situat în centrul ochiului observatorului.

Hinton considera că ființele tridimensionale prezintă o „hipergrosime" în direcția necunoscută a celei de a patra dimensiuni și că spațiul nostru mental este multidimensional. Pentru a demonstra aceasta, el a imaginat faimoasele sale cuburi, memorând fiecare față a lor și dând fiecăreia o culoare și un nume. Aceasta i-a permis să efectueze tot felul de operații mentale, utilizând cuburile pentru a construi obiecte. El putea, apoi, să vadă în interiorul acestor obiecte,

[1] Vezi nota următoare (n. tr.).

fiind antrenat să vizualizeze toate cuburile care le compuneau. Dar aceasta a fost numai în parte intenția sa. În *The Fourth Dimension* (*A patra dimensiune*), o carte de o stranie complexitate pentru cititorul neavizat, cuburile sunt pur și simplu strămoșii cubului lui Rubick, folosit pentru efectuarea unui număr de operații care arată cum poate fi rotit un obiect tridimensional prin spațiul cvadridimensional. Evident, singura modalitate de a răsuci un obiect, în așa fel încât partea sa dreaptă să devină partea sa stângă și invers, este aceea de a-l trece printr-o dimensiune superioară a spațiului. În consecință, pentru a demonstra că un cub a fost trecut prin a patra dimensiune, este suficient să-l transformi în imaginea sa din oglindă. Hinton a făcut aceasta, construind un cub mare din șaizeci și patru de cuburi mai mici, ale căror fețe le cunoștea după culoare și nume ; el a imaginat apoi un model complex de rotire a cubului mare prin a patra dimensiune, prin rotirea tuturor cuburilor mici. (Transformând cubul lui Rubick în imaginea sa în oglindă, se obține succesiunea operațiilor care conduc la aceasta, dar fără să fie implicată vreo percepție vizuală cvadridimensională, întrucât nu se pot vedea cuburile mai mici din interior.) Deși pot înțelege limpede cum utilizarea cuburilor lui Hinton îi permite cuiva să realizeze ceva ce aproximează percepția vizuală cvadridimensională sau să descompună un hipercub, semnificația matematică a rotației spațiale, căreia el îi dedică o întreagă carte, îmi este neclară, întrucât cuburile mici n-au cum să fie transformate în imaginile lor din oglindă.

Imaginată inițial în secolul al XIX-lea, dimensiunea a patra a fost o ipoteză nouă, care a sugerat pentru prima dată o explicație simplă, atractivă și probabil chiar convingătoare din punct de vedere științific, a multor fenomene misterioase, asociate de regulă cu religia sau magia. Ea nu acreditează în mod necesar posibilitatea existenței teoretice a zeilor, fie și complet invizibili pentru noi, deoarece este evident faptul că, chiar dacă nu avem organ pentru perceperea celei de-a patra dimensiuni înseși, putem vedea în trei dimensiuni lucruri a căror explicație nu devine clară decât dintr-o perspectivă mai înaltă. Unul dintre aceste lucruri este desigur timpul, cu toate că încercarea de a percepe *continuum-ul spațio-temporal* [1] poate fi o experiență fascinantă.

[1] Plecând de la considerațiile lui H. Minkowski, Albert Einstein a folosit în *Teoria relativității* (1917) sintagma „continuum spațio-temporal", cu scopul de a defini lumea fenomenelor fizice ca fiind un univers cvadridimensional ; un univers compus – într-un tot indisolubil – din spațiul tridimensional și timpul unidimensional ; vezi A. Einstein, *Teoria relativității*, Ed. Humanitas, 1992, p. 47 sq. (n. tr.).

Şi iată, viziunile şi călătoriile mistice neaşteptate, care însoţesc o modificare drastică a conştiinţei, se lasă interpretate ca o întrezărire mentală a unei realităţi superioare, pentru că ideea existenţei dimensiunii a patra impune acceptarea faptului că pot exista mai multe niveluri ale realităţii superioare. Problema nu este unde să înceapă, ci unde să se încheie numărătoarea acestor ipotetice dimensiuni superioare, fiecare dintre ele comportându-se faţă de cea anterioară aşa cum a treia dimensiune se comportă faţă de a doua. Astăzi, fizicienii încheie numărătoarea la zece sau unsprezece dimensiuni, suficiente pentru a explica forţele care operează în universul nostru ; din punct de vedere matematic însă, numărul dimensiunilor poate fi nelimitat.

Hinton credea cu tărie că dimensiunea a patra era explicaţia concludentă a misticismului şi, de aceea, considera doctrinele mistice drept adevărate, iar stările şi realizările mistice ca reale. Din motive necunoscute, el credea de asemenea într-un suflet separabil (de corp), care poate percepe a patra dimensiune, precum şi în bunătatea deplină a fiinţelor cvadridimensionale. Mi se pare totuşi că o fiinţă plană care ar deduce, din faptul că noi deţinem puteri supranormale faţă de lumea plană, că suntem perfecţi din punct de vedere etic, ar face evident o greşeală.

Povestirile lui Hinton, cuprinse în *Scientific Romances*, sunt interesante din mai multe puncte de vedere, unul dintre ele fiind unicitatea lor ca gen. De fapt, ele nu sunt *science-fiction* pur, ca cele scrise de Edgar Allan Poe sau Jules Verne ; în mare măsură, ele sunt fantezii mistico-ştiinţifice, în care personajele feminine, de regulă în pericol, joacă un rol crucial. În timp ce talentul de scriitor al lui Hinton este discutabil, câteva idei ale sale par a fi anticipat una dintre cele mai presante probleme ale acestui secol : cum se poate accede la alte lumi. Evident, avantajul lui Hinton este că el ştie ce este cealaltă lume (şi anume cea de-a patra dimensiune a spaţiului), deşi n-ar şti să indice în ce direcţie trebuie ea căutată. El presupune că spaţiul nostru mental are o hipergrosime şi astfel este, potenţial, în stare să se deschidă către percepţia cvadridimensională. Ceea ce ne împiedică să ne educăm mintea pentru a fi cvadridimensionali sunt nenumăratele convenţii pe care mintea noastră le ia drept bune. Numai dacă eradicăm aceste convenţii putem realiza potenţele-i ascunse. Personajul *Unlearner* („Dezvăţătorul"), din povestirea *An Unfinished Communication (*O comunicare neterminată*)*, este tipic pentru acest mod de a gândi. El înlătură convenţiile, eliberându-şi astfel mintea de sub stăpânirea lor. În mod

evident, Hinton anticipează cea mai recentă ideologie SMC (Stări Modificate ale Conştiinţei).

Într-un mod mai mult decât metaforic, Hinton a fost precursorul cosmologiei lui Einstein, aşa cum este expusă aceasta în teoria generală a relativităţii[14]. De asemenea, el a prefigurat fizica anilor 1980, insistând asupra interpretării electricităţii ca o forţă din a patra dimensiune şi asupra surprinzătoarei idei (respinsă cu aroganţă nu numai de toţi contemporanii săi, dar şi de cei mai mulţi dacă nu chiar de toţi fizicienii, timp de mai multe decenii) conform căreia dimensiunile superioare ale spaţiului ar fi conţinute în nişte particule minuscule. Astăzi, explicaţia electromagnetismului ca fiind gravitaţie în dimensiunea a patra este general acceptată de toate *Grand Unified Theories*[1] ale universului, de vreme ce majoritatea acestor teorii vorbesc despre particule primordiale în care sunt conţinute nu mai puţin decât şapte dintre cele unsprezece dimensiuni ale universului[15].

Aparent neinfluenţat nici de speculaţiile lui Hinton privind a patra dimensiune, nici de cartea *Flatland* a reverendului Abbott, a fost un alt cleric şi matematician, Charles Lutwidge Dodgson (1832-1889). Dodgson, un docent cam pretenţios de la Christ Church din Oxford, agrea compania fetiţelor drăguţe şi tehnica nouă a fotografiei. Preţuirea lui pentru copile l-a făcut celebru sub pseudonimul de Lewis Carroll, deşi acest lucru a fost cu siguranţă neaşteptat şi nedorit, pentru că singura ambiţie a reverendului Dodgson era să se remarce prin virtuţi creştine. Cartea *Alice in Wonderland (*Alice în Ţara minunilor*)*[2] a fost pentru prima dată publicată în 1865, fiind dedicată celei care i-a inspirat-o, Alice Pleasance Liddell, una dintre cele trei tinere fiice ale lui Henry George Liddell. Acesta fusese numit decan al colegiului Christ Church în 1855 şi este cunoscut tuturor studenţilor care studiază limbile clasice ca principalul autor al dicţionarului de greacă Liddell-Scott. Autorul cărţii *Alice în Ţara minunilor*, care cunoştea valoarea banilor, ar fi fost probabil neplăcut surprins să afle că manuscrisul original, vândut la licitaţie la *Sotheby's* în 1928 de către Alice, în vârstă de şaptezeci şi opt de ani, a fost cumpărat cu nu mai puţin

[1] „Marile Teorii Unificate" (n. tr.).

[2] Titlul iniţial (1862) al povestirii lui Lewis Carroll fusese *Alice's Adventures Under Ground* (Aventurile Aliciei în tărâmul subpământean) (n. tr.).

de 15.400 de lire sterline. Cartea *Through the Looking Glass* (Prin oglindă)[1], continuarea cărții *Alice in Wonderland*, a fost gata la timp pentru a fi tipărită înainte de Crăciunul anului 1871 – cu mai mult de zece ani înaintea cărții lui Abbott, *Flatland*, și a celei a lui Hinton, *Scientific Romances*[16]. În povestirea *Through the Looking Glass* nu sunt multe situații care să fie interpretabile în termenii unei experiențe cvadridimensionale, dar însăși metafora de bază – aceea a transformării cuiva în propria sa imagine din oglindă – sugerează accesul la singurul spațiu în care un astfel de fenomen ar fi posibil : spațiul cvadridimensional.

Ideile lui Hinton – așa cum demonstrează cartea *Flatland* – și-au găsit imediat susținători entuziaști. Totuși ele au devenit populare numai corelate cu mișcarea spiritistă, o alianță care, în final, le-a discreditat. Doar aspectul ezoteric și matematic al acestor idei a continuat să progreseze, devenind una dintre bazele indiscutabile ale fizicii moderne.

Mișcarea spiritistă a fost contemporană cu primele speculații privind dimensiunea a patra și un anume stadiu în dezvoltarea lor a coincis. Pentru a avea acces la a patra dimensiune și pentru a produce fenomene paranormale care puteau servi ca o confirmare a cvadridimensionalității, se foloseau persoane cu caractere mediumnice. În sens invers, a patra dimensiune oferea o explicație ideală pentru prezențele ascunse și puternice din spațiul superior. Această convergență explică în parte de ce câțiva fizicieni remarcabili au aderat la mișcarea spiritistă.

Conform lui Ruth Brandon, spiritismul a apărut în jurul anului 1850, cu „ciocăniturile de la Rochester", zgomote bizare despre care se presupunea că vin de la fantome, dar în realitate erau abil produse de două adolescente, Katherine și Margaretta Fox[17]. Curând, fenomenul s-a răspândit din statul New York în întreaga lume. Ședințele populare de spiritism din Anglia victoriană implicau, de regulă, un numeros public masculin și o tânără femeie ca medium. Femeia se retrăgea în spatele unui paravan, unde era legată de un fotoliu. Măiestria ei consta în dezlegarea rapidă, fardarea și schimbarea hainelor, după care fantoma „materializată", sumar îmbrăcată, era gata să iasă

[1] În România această povestire este cunoscută sub titlul *Aventurile Aliciei în Țara oglinzilor* (n. tr.).

și să se plimbe în semiobscuritate, printre spectatori. Manifestarea era erotică și oferea bărbaților posibiliatatea să pipăie presupusa fantomă, pe care o simțeau întru totul carnală. Cu toate că mediile erau adesea demascate pentru impostură, publicul rămânea avid să participe la spectacolele lor.

Alte medii prezentau fenomene paradoxale. Cel mai înzestrat era Daniel Douglas Home (1833-1886), care se bucura de un public select și care nu a fost niciodată dovedit a fi fost șarlatan. El modifica greutatea obiectelor, cânta la un acordeon închis într-o cușcă aflată la distanță, levita la circa 15 centimetri deasupra podelei, producea fenomene luminoase, făcea să sune un clopot aflat sub o masă, materializa mâini neatașate la nici un braț și altele asemenea[18]. În disputa privind fenomenele mediumnice, fizicieni renumiți, precum William Crookes (1832-1919) și Joseph Zöllner (1834-1882), s-au pronunțat în favoarea existenței lor[1]. Toate acestea prezintă un interes direct pentru subiectul nostru numai pentru faptul că Zöllner, care era profesor de fizică și astronomie la Universitatea din Leipzig și era cunoscut pentru cercetările sale asupra cometelor, a încercat să verifice experimental existența celei de a patra dimensiuni, producând fenomene posibile doar prin accesul efectiv la dimensiunea a patra. Din păcate, Zöllner a lucrat în anii 1877 și 1878 cu un medium american, Henry Slade, a cărui reputație era departe de a fi incontestabilă. Specialitatea sa era de a obține de la spirite mesaje scrise pe o placă de ardezie. În septembrie 1876, la Londra, doi oameni de știință au observat fără nici un dubiu faptul că Slade ajuta activ spiritele ; într-o anumită împrejurare, el ar fi schimbat plăcuțele de ardezie cu altele pregătite dinainte, sau ar fi scris pe plăcuțe folosindu-și fie mâinile, care se presupunea a-i fi fost legate, fie chiar picioarele[19]. Mai puțin perspicace decât cei doi oameni de știință, Zöllner a fost convins de aptitudinile supranaturale ale lui Slade și a scris în 1878 cartea *Transcendental Physics* (Fizica transcendentală), tradusă în engleză, doi ani mai târziu, de către avocatul Charles Carleton Massey (1838-1905), membru

[1] În primele decenii ale secolului XX, fenomenele mediumnice au fost tratate de savantul francez Charles Richet (1850-1935, laureat al premiului Nobel în 1913) ca făcând parte din ceea ce el a numit „știința metapsihică". Richet l-a considerat pe William Crookes ca fiind adevăratul întemeietor al acestei științe și „unul din cei mai mari învățați ai timpului nostru" ; cf. Ch. Richet, *Știința metapsihică*, București, 1926, p. 5 ; despre mediumul Douglas Home, vezi *idem*, p. 21 (n. tr.).

al Asociației Naționale Britanice a Spiritiștilor și unul dintre fondatorii, în 1882, ai Societății pentru Cercetări Psihice[20].

Una dintre specialitățile lui Slade era „să facă noduri pe o sfoară fără capete, fără să o atingă", un fenomen care, dacă era realizat fără trucuri, ar fi fost într-adevăr posibil numai prin intermediul celei de-a patra dimensiuni[21]. Dar el nu a reușit să îndeplinească alte câteva teste imaginate de Zöllner. De exemplu, în loc să transforme o scoică în imaginea sa din oglindă (lucru, de asemenea, posibil numai prin trecerea ei prin a patra dimensiune), el după toate aparențele a făcut-o să treacă doar prin tăblia unei mese. Zöllner și alți martori au constatat faptul că scoica era „foarte fierbinte la atingere"[22]. În orice caz, ideea cărții *Transcendental Physics* era aceea că spiritele sunt ființe din a patra dimensiune.

Această controversă a fost de o importanță secundară pentru Piotr Demianovici Ouspenski (1878-1947), un ziarist rus cu oarece educație științifică, care a văzut în a patra dimensiune o nouă religie pentru umanitate. Fără îndoială, Ouspensky a înțeles aspectele matematice ale problemei. În două cărți *(The Fourth Dimension*, 1909 și *Tertium Organum*, 1912), el a încercat să interpreteze viziunile și trăirile extatice relatate de mistici ca experimentări directe ale celei de-a patra dimensiuni, continuând și dezvoltând astfel concepția lui Hinton, potrivit căreia a patra dimensiune este sursa întregii spiritualități. Inspirat mai mult de teozofie decât de mișcarea spiritistă, Ouspenski nu a fost în mod special înclinat să fabuleze despre fantome cvadridimensionale[23].

În 1915, Ouspenski l-a întâlnit la Moscova pe Gurdjieff[1], un maestru spiritual insolit, iar în 1917 l-a urmat în Caucaz. Într-un fel, Gurdjieff a fost „dezvățătorul" despre care scrisese Hinton : el a insistat asupra necesității eliberării de toate convingerile mecanice care puteau împiedica deșteptarea conștiinței și autocontrolul. Gurdjieff a fost mai interesant în calitatea sa de „dezvățător" decât în cea de profesor – sistemul său privind lumea era complicat și neconvingător. Dar, conform lui Ouspenski, el avea puteri psihice și putea comunica cu discipolul la distanță, fără să folosească limbajul articulat. Gurdjieff citise lucrările lui Ouspenski privind a patra dimensiune și cu

[1] Este vorba de G.I. Gurdjieff (1877-1949), maestru spiritual rus, autor al cărților *All and Everything or Beelzebub's Tales to his Grandson*, *Meetings with Remarkable Men* și *Life is Real Only Then When „I Am"* (n. tr.).

mare sagacitate a descris cărțile acestuia drept categoric mai înțelepte decât autorul lor[24].

În 1920, profesorul și discipolul au fost la Constantinopol. Datorită succesului înregistrat de versiunea engleză a cărții sale *Tertium Organum*, Ouspenski a fost invitat în 1921 să conferențieze la Londra. Ulterior, el l-a ajutat pe Gurdjieff să se stabilească în Franța și să deschidă Institutul de la Fontainebleau, frecventat de parizieni bogați. Ouspenski a conferențiat la Londra până în 1940 – printre auditorii săi numărându-se și Aldous Huxley – după care s-a mutat în Statele Unite.

Într-un capitol al cărții sale *A New Model of the Universe (*Un nou model al universului, tradusă în 1931), care este, de altfel, o colecție pretențioasă de ezoterisme, Ouspenski a dovedit că și-a depășit epoca, acceptând ideea dimensiunilor superioare (șapte) în fizică. Ca și *Tertium Organum*, partea științifică a cărții *A New Model of the Universe* dovedește o veritabilă înțelegere a problemelor fizicii. Din păcate, legătura dintre utilizarea în fizică a dimensiunilor superioare și aspectele oculte, pe care Ouspenski ni le oferă din belșug, este departe de a fi clară[25]. Specifică lui Ouspenski, deși nu a fost inventată de el, este ideea stării de „conștiință cosmică", pe care el considera că o dobândesc toți misticii autentici. În mod previzibil, el explică această stare în termenii celei de-a patra dimensiuni.

În realitate, foarte puține descrieri ale stărilor mistice corespund cu ceea ce s-ar putea aștepta de la o viziune cvadridimensională. Două dintre ele se găsesc în *The Autobiography of a Yogy* (Autobiografia unui yogin) de Sri Paramahansa Yogananda (1893-1952)[26]. Yogananda relatează faptul că, lovit ușor cu palma peste piept de faimosul sfânt Bhaduri Mahasaya, la Calcutta, a avut următoarea viziune : „Ca și cum aș fi avut un ochi omniprezent, am văzut scenele care se petreceau în spatele meu și pe de lături la fel de bine ca pe cele din fața mea"[27]. El a trăit pentru a doua oară starea de „conștiință cosmică", așa cum o numește, atunci când a fost lovit deasupra inimii de gurul său, Sri Yukteswar Giri : „Obișnuita mea percepție vizuală frontală s-a transformat într-o vastă vedere sferică, simultan atotperceptivă. Prin spatele capului meu am văzut oameni plimbându-se departe, pe Aleea Rai Ghat.. "[28]. Evident, intertextualitatea nu poate fi exclusă *a priori* ca o explicație a descrierilor lui Yogananda, deoarece este legitimă presupunerea că el ar fi putut avea contact cu ideile lui Ouspenski.

Ceea ce este probabil cea mai clară și celebră descriere a unei viziuni cvadridimensionale aparține domeniului ficțiunii ; ea a fost scrisă de un om care – trebuie amintit încă o dată – s-a jucat în copilărie cu cuburile lui Hinton : Jorge Luis Borges. ,,El Aleph" [1], care este ,,unul dintre punctele din spațiu ce conține toate celelalte puncte" și este vizibil de pe o anumită treaptă a scării din pivnița casei unui prieten, îi revelează atât interiorul cât și exteriorul tuturor lucrurilor : ,,Am văzut circulația propriului meu sânge obscur ; ... am văzut Aleph-ul din fiecare punct și unghi și în Aleph am văzut pământul și în pământ Aleph-ul și în Aleph pământul ; am văzut propriul meu chip și propriile mele viscere ; am văzut chipul tău"[29].

În mod evident, faptul că singurul lucru pe care îl putem afirma cu oarecare certitudine despre viziunea cvadridimensională este că aceasta ar plasa cumva în centrul său obiectul focalizat, contemplându-l simultan din toate direcțiile și scrutându-i interiorul ca și cum ar fi transparent, nu confirmă, dar nici nu infirmă interpretarea experiențelor mistice în termeni cvadridimensionali.

Un alt fenomen care are în spate o lungă istorie și care a fost asociat cu a patra dimensiune este așa-numita experiență în afara corpului (EAC). Deși călătorii în afara corpului fuseseră făcute încă de extaticii greci dinainte de Socrate, interesul recent pentru ele este legat de cazul lui Robert A. Monroe, un om de afaceri de succes din Virginia, care a descoperit în 1958 că se disocia pe sine de corpul său fizic[30]. ,,Cel de-al doilea corp" al său putea vizita prieteni aflați la mare distanță și relata evenimente petrecute acolo. El putea, de asemenea, să exploreze două alte tărâmuri, în afară de cel fizic, pe care le-a denumit *Locale II* și *Locale III*. *Locale II* părea a fi o lume intermediară, populată de fantome imprevizibile, o lume pe care o vizităm adesea în stare de vis (cea mai apropiată analogie cu acest tărâm o prezintă oare lumea infernală din filmul *Beetlejuice*, sau Toontown din filmul *Who Framed Roger Rabbit ?)*. Potrivit interpretării autorului însuși, *Locale III* este o lume paralelă cu a noastră, un univers similar într-o oarecare măsură cu cel în care trăim cu toții, dar în care există alte tehnologii, mai puțin dezvoltate. În acest univers există

[1] Povestirea *El Aleph* a fost publicată de J.L. Borges în anul 1949, în volumul omonim. Pentru versiunea ei în limba română, vezi J.L. Borges, *Moartea și busola*, Ed. Univers, București, 1972, pp. 322-341 (n. tr.).

și un domn Monroe, purtând un alt nume, făcând alte lucruri și implicat în alte întâmplări decât originalul de pe Pământ.

Pentru cei care caută o explicație extradimensională a călătoriilor lui Monroe prin spațiu e suficient să spunem că, potrivit acestuia, ,,cel de-al doilea corp" al său ar fi devenit liber în urma unei rotații de 180°, fapt care îi permitea să-și privească trupul fizic aflat sub el. Într-o astfel de ocazie, el a descoperit că trupul său fizic se transformase în propria-i imagine în oglindă : dreapta devenise stânga și stânga devenise dreapta. Evident, ceea ce sugerează Monroe este faptul că, precum Alice, el a pășit prin oglindă într-o lume răsturnată. De fapt, dacă vrem să căutăm o explicație rațională, cu siguranță că Monroe nu ar fi putut realiza rotirea decât în hiperspațiu, astfel încât ,,cel de-al doilea corp" al său, răsucit prin cea de-a patra dimensiune, să devină propria sa imagine în oglindă.

Psihologul Charles Tart a testat, fără rezultate concludente, capacitatea lui Monroe de a relata evenimente în timp ce se afla în afara corpului său. Dar Tart a descoperit că experimente cu alți subiecți păreau să indice faptul că aceștia posedau capacitățile de percepție extrasenzoriale reclamate de Monroe. În concluzie, chiar dacă speculațiile lui Monroe despre cele trei lumi pe care le vizita s-ar dovedi a fi în întregime greșite, ,,călătoriile" însele par a fi autentice, iar relatările sale, publicate în 1971, deși inevitabil deformate de eforturile de a le ,,traduce" în limbaj obișnuit, par a fi demne de încredere.

O experiență în afara corpului (EAC) a fost relatată de Flora Courtois, care pretinde că a avut o iluminare, pe care un maestru Zen a interpretat-o ca fiind ,,același tip de *satori* [1] cu cel atins de Buddha Sakyamuni" [31]. Totul s-a întâmplat brusc : ,,Într-o zi, fără să știu de ce sau cum, spune ea, m-am răsucit complet" și în fața ei era ,,tunelul... – o fereastră lungă, deschisă spre o priveliște care-ți tăia respirația"[32].

Totuși, la începutul anilor '70, cel mai incitant performer de experiențe în afara corpului (EAC) a fost considerat de multă lume a fi pseudoantropologul Carlos Castaneda, aceasta înainte să devină limpede faptul că el era romancier și nu antropolog[2]. Astăzi, interesul

[1] ,,Trezire", ,,iluminare" (în jap.) (n. tr.).

[2] Este vorba de scriitorul american de origine peruviană Carlos Castaneda care, începând din 1960 – pe atunci student la facultatea de antropologie a Universității din California, Los Angeles – pare să fi întreprins o serie de cercetări privind extazul și practicile de tip șamanic la indienii Yaqui din Mexic. Numeroasele cărți publicate de el pe această temă, începând de la jumătatea anilor '60, i-au conferit un mare prestigiu în lumea întreagă și, mai ales, în S.U.A. (n. tr.).

pentru grupul mare de fenomene căruia îi aparțin EAC este un numitor comun al ideologiei *New Age*. Alte realizări, precum *channeling*, regresiunea la viețile anterioare și experiențele la limita morții (ELM), par a fi mai populare în prezent. Baza tuturor acestora însă se află în stările modificate ale conștiinței (SMC). Fără îndoială, SMC nu sunt un scop în sine ; ele sunt – conform lui Hinton – condiția preliminară pentru orice experiență cvadridimensională. Poate că totuși este legitimă avansarea teoriei că un inițial interes cognitiv în stările modificate ale conștiinței (SMC) a degenerat rapid în utilizarea lor pur hedonistă, anticognitivă. Așa cum a observat Dr. Louis Lewin la începutul anilor '20, mare parte dintre animale par să guste beția și SMC induse de droguri.

Pe de altă parte, dintre numeroasele categorii de stări modificate ale conștiinței, multe nu au nimic de-a face cu stimulii externi. Studiile privind SMC, editate de Charles Tart, menționează următoarele categorii : experiența mistică, viziunile onirice și hipnagogice, diferitele tipuri de meditație și hipnoza[33]. Evident, drogurilor psihotrope și psihedelice li se acordă multă atenție. Volumul *Readings from Scientific American*, cu o introducere de Timothy J. Tyler, volum dedicat SMC, adaugă tuturor acestora utilizarea experimentală a ochelarilor fumurii de protecție (toți cei care folosesc ochelari cu multe dioptrii știu în ce măsură aceștia alterează percepția) și efectele operației de separare a emisferelor cerebrale asupra coordonării [34]. În medicina secolului al XIX-lea, stările grave de modificare a conștiinței erau fără distincție numite halucinații și tratate ca simptome ale alienației mintale. Către mijlocul secolului al XIX-lea, unii medici recomandau deja terapia cu șocuri electrice și dușuri reci[35]. Anterior în istorie, SMC erau asociate cu posedarea de către demoni[36].

Marea vogă a experiențelor la limita morții (ELM) a fost depășită abia de curând. Ea a fost declanșată în 1975 de influenta carte a lui Raymond Moody, *Life after Life* (Viața de după viață)[37], imitată de mulți alți autori, care culegeau relatări privind ELM, de regulă în spitale[38]. Schema principală a relatărilor privind ELM pare să difere mult în funcție de persoana sau persoanele care le-au cules. Scenariul principal al relatărilor culese de Moody include perceperea unui zumzet, trecerea rapidă printr-un tunel, întâlnirea cu rudele sau prietenii defuncți și un soi de judecată făcută de o ființă de lumină, care îi prezintă celui aflat la limita morții o retrospectivă panoramică a vieții sale[39]. Totuși, zumzetul și tunelul, atât de importante în relatările culese de Moody, nu se regăsesc în cea mai mare parte a cazurilor culese

de Kenneth Ring[40]. Într-o carte mai recentă, Carol Zaleski compară viziunile și călătoriile medievale în alte lumi cu literatura privind ELM. Experiența contemporană a ELM pare a fi deosebit de apropiată de viziunea spiritistă asupra lumii[41].

Acestă scurtă trecere în revistă a consecințelor revoluției cvadridimensionalului ar fi neconcludentă fără o discuție concisă privind premisele revoluției psihedelice din anii '60 și '70 ai secolului nostru. Pare în afară de îndoială faptul că substanțele psihotrope – întrucât provoacă stări modificate ale conștiinței (SMC) – au fost inițial considerate ca un fel de mare „dezvățător" (în termenii lui Hinton), o modalitate de a demola convențiile perceptive și de a realiza accesul la un nivel mai profund al realității. Cu siguranță, așa trebuie să fi gândit Richard Alpert, lector de psihologie clinică și asociatul său, Timothy Leary, atunci când – la 27 mai 1963 – rectorul Universității Harvard, Pusey, a decis să-l concedieze pe Alpert pentru că a distribuit droguri studenților. În 1962, Alpert și Leary lansaseră o mișcare de expansiune a conștiinței, bazată pe folosirea mescalinei și a LSD, iar în luna octombrie a aceluiași an ei au întemeiat *International Federation for Internal Freedom*, IFIF (Federația Internațională pentru Libertatea Interioară). Așa cum au prezis cei doi, „restricțiile privind... cercetarea eliberării minții" au devenit într-adevăr „o problemă majoră a libertăților civile în deceniul următor"[42].

Cu mult înaintea lui Aldous Huxley și a altora, Charles Hinton pare să fi fost unul dintre cei mai consecvenți susținători ai dezvățului de modurile convenționale de percepție, cunoaștere și instruire. Cu siguranță, dintre fenomenele în discuție el a preferat SMC, atât ca o tehnică a dezvățului, cât și ca un rezultat al obținerii viziunii cvadridimensionale. Uimitoarele intuiții ale lui Hinton s-au dovedit a fi fructuoase, mai ales în domeniul fizicii teoretice moderne. În acest sens, putem într-adevăr admite faptul că există numai vreo câteva alte idei ale umanității a căror influență să poată fi comparată cu ideea celei de-a patra dimensiuni și că nici una dintre ele nu ne este mai apropiată în timp decât a patra dimensiune însăși.

Aventurile recente în domeniul dimensiunilor invizibile ne conduc inevitabil în trecut. Așa cum evidențiază mai multe dintre descrierile de utopii oferite de cvadridimensionaliști, noi suntem ființe tridimensionale într-un spațiu tridimensional și, cu toate acestea, suntem practic incapabili să ne mișcăm în mai mult de două dimensiuni. Într-adevăr, direcția sus-jos ne este cunoscută numai prin neglijabila

diferență dintre poziția de culcat (sau așezat) și poziția în picioare. Penetrăm suprafața dură a pământului numai după moarte și nu suntem în stare să zburăm, decât în vis.

Acestea fiind date, este de înțeles faptul că prima dimensiune necunoscută și, de aceea, mitică, cu care s-a confruntat umanitatea înaintea erei aviației și a explorării spațiale a fost, de fapt, cea de-a treia dimensiune. Sferele cerești și lumile subpământene nu aparțin numai fanteziilor amăgitoare ale oamenilor preștiințifici. Experiența și știința au scos astfel de locuri din cea de-a treia dimensiune, dar nu le-au înlocuit. Într-un anume sens, întotdeauna va fi o dimensiune care duce către necunoscut, fie ea a 4-a sau a *n*-a. Așa cum există mari depozite de vechituri unde multe dintre produsele tehnologiilor noastre vechi își așteaptă distrugerea, muzee unde sunt expuse unele dintre cele mai bune tehnologii vechi și universități, institute de cercetare și fabrici unde sunt concepute produse noi, tot așa putem spune că cimitirele etalează simboluri atestând credința a nenumărați oameni că morții călătoresc în alte lumi, că nenumăratele relatări ale viziunilor sunt încă tezaurizate și comentate de o mulțime de savanți și că noile experiențe și teorii încearcă să adapteze necunoscutul la exigențele științei, care – folosind cuvintele lui Albert Einstein – oferă mărturii privind „subtilitatea lui Dumnezeu...“. Pentru că orizontul necunoscutului se mișcă o dată cu orizontul științei, nefiind depășit niciodată de acesta din urmă.

O dată evaluată măsura în care viziunile asupra altor lumi par încă a fi curente în viața multor oameni moderni – în pofida atitudinii dominant sceptice a societății față de astfel de experiențe – vom purcede acum într-o călătorie „ghidată“ prin vechi civilizații, în care existența lumilor paralele ale spiritelor era acceptată ca un fapt obișnuit.

CAPITOLUL 2

SUFLET LIBER CAUTĂ SUFLET LIBER. O SCHIȚĂ A ȘAMANISMULUI

Etnopsihologie pentru profani

Conform unei tendințe recente în știință, multitudinea de interpretări date religiei poate fi redusă la două școli fundamentale : școala antropologului britanic Edward Burnett Tylor (1832-1917) și școala sociologului francez Émile Durkheim (1858-1917)[1]. Școala lui Durkheim nu consideră religia ca un fenomen în sine, ci ca un simbol pentru altceva, adică un cod pentru relațiile sociale. Școala lui Tylor tratează religia ca pe un produs distinct al minții umane ; deși acest punct de vedere este numai parțial expus în scrierile originale ale lui Tylor și ale succesorilor săi, el descrie corect, până la un punct, opinia despre religie a fenomenologilor. Teoria lui Tylor se bazează pe o evoluție a formelor religioase de la cele primitive (sau animiste) la cele mai complexe. În căutarea unei explicații psihologice a religiei, adepții școlii lui Tylor acordă multă atenție etnopsihologiei.

James George Frazer (1854-1941), poate cel mai vestit dintre adepții școlii lui Tylor, a ținut în anii 1911 și 1912 prelegeri pe o temă îndrăgită și de Tylor. De fapt, Tylor și-a bazat pe această temă explicația privind originea religiei. Intitulat „Teama și adorația față de morți“, ciclul de prelegeri era concentrat asupra aborigenilor australieni, a locuitorilor insulelor din strâmtoarea Torres, a celor din Noua Guinee și din Melanezia. Prelegerile, publicate în 1913, urmau să formeze primul din cele trei volume intitulate *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead* (Credința în imortalitate și adorarea morților)[2]. Astăzi dispunem de studii mult mai exacte asupra acestui subiect în religia Oceaniei[3]. Deși depășit, materialul adunat de Frazer rămâne încă impresionant și, în ciuda interpretărilor sale, imaginea generală pe care o prezintă este destul de precisă. Mai mult, spre deosebire de școala etnopsihologică suedezo-germană, care mai târziu a dat lucrări masive despre conceptul de suflet la băștinașii din

America de Nord, Asia și Oceania, Frazer a inclus în relatările sale descrieri complete ale credințelor în nemurire ale băștinașilor, descrieri care, deși s-ar putea să nu corespundă parametrilor riguroși ai antropologiei de astăzi, ne dau o impresie destul de corectă asupra întregului. Se pare – și acest fapt a fost reconfirmat de literatura de specialitate recentă – că locuitorii din Oceania (ca și cei din Asia și America de Nord) fac o distincție între un suflet sau spirit „liber" sau „separabil", care părăsește corpul în timpul visului sau al transei, și un suflet „corporal" (uneori clasificat, la rândul lui, în sub-suflete), care asigură funcțiile primare ale vieții[4].

Lumile de dincolo cunoscute în Oceania diferă mult în ceea ce privește localizarea și descrierea lor, așa cum diferă și soarta defunctului în viața de apoi. Tărâmul morților (adesea sunt diferite tărâmuri pentru diferite categorii de morți) poate fi îndepărtat sau apropiat ; ascuns de obstacole naturale, precum apă, stânci, fum ori ceață, sau de obstacole supranaturale precum giganții furioși ; poate fi sus – în ceruri sau pe un munte înalt – sau sub pământ ; pe uscat sau în mijlocul mării ; poate fi în universul nostru sau într-un univers paralel, având uneori proprietăți stranii. Se spune că sufletele șefilor de trib din insulele Tonga navighează către un ținut al fericirii aflat pe o mare insulă de nord-est, numită Bulotu, cu floră și faună minunate și nemuritoare. Se pare că insula Bulotu se află într-o altă dimensiune spațială, pentru că oamenii care ajung pe țărmurile ei pot trece prin copaci și prin case. Zeii au trupuri fantomatice și pot călători oriunde în lume, fără să aibă nevoie de o canoe[5].

Tărâmul morților poate fi un ținut al fericirii sau al tristeții și în multe locuri existența postumă poate fi atât agreabilă cât și respingătoare, în funcție de rangul defunctului sau de conduita sa în viață, care reclamă o răsplată *post mortem*. Uneori, situația este antipodică, adică toate lucrurile de acolo prezintă o simetrie inversă : când aici este zi, acolo este noapte și viceversa. Uneori, morții vorbesc o altă limbă și consumă o hrană pe care cei vii nu o pot ingera. Tărâmul fericirii poate fi un loc al destinderii, unde sunt continuate numai ocupațiile agreabile cum sunt dormitul, fumatul, dansatul, mestecatul betelului și altele asemenea. Totuși, alți oameni cred că în tărâmul morților nu există noapte și nici somn, pentru că nu există oboseală ; nimic nu pătrunde acolo, nici măcar plictisul. În tărâmul morții poate să domnească egalitarismul și pacea sau, dimpotrivă, el poate fi un sălaș numai al aristocraților, sufletele oamenilor de rând fiind distruse

la moarte. Uneori, aristocrații se ridică la ceruri, iar oamenii de rând coboară într-un Hades subteran. Când există două tărâmuri ale morților, acestea pot fi recunoscute după miros : unul este înmiresmat, celălalt este urât mirositor. În alte cazuri, viața satului este transpusă etern în viața de după moarte și oamenii își continuă existența fără nici o schimbare.

În Oceania, destinul *post mortem* este incert. Sufletele pot să renască sau nu. Destul de des, ele nici măcar nu ajung în tărâmul morților, neputând să facă față grelelor încercări cu care este din belșug presărat drumul dintre cele două tărâmuri. Felul morții cuiva poate influența favorabil sau nefavorabil destinul său postum. Moartea violentă este negativă sau pozitivă ; sinucigașii și femeile care mor la naștere împărtășesc uneori destinul privilegiat al războinicului. Dar, alteori, norocul cuiva depinde de un fleac : dacă, de pildă, e vorba de un bun dansator, acesta are de traversat anumite poduri înșelătoare, altfel ajunge în iad. Sunt unele lucruri mai rele decât moartea, de exemplu a doua moarte, sau chiar a treia. Sufletul poate fi distrus fără nici o șansă, caz în care fie piere cu desăvârșire, fie renaște ca animal sau chiar ca insectă. Poate fi transformat într-un spirit rău al pădurii, într-o furnică sau un vierme.

Dacă principiul recompensei *post mortem* este general, noțiunile de bine și de rău suportă definiții divergente. Astfel, la locuitorii din insulele Fiji, numai războinicii care au ucis mulți dușmani și i-au mâncat au dreptul la beatitudinea Paradisului. Oamenii care au avut nenorocul de a nu fi ucis pe nimeni în timpul vieții lor ajung, împreună cu alte suflete pierdute, într-un Hades subacvatic numit Murimuria, unde izbesc noroiul cu ciomegele. Alți mari păcătoși, cum sunt femeile care nu au fost tatuate sau bărbații ale căror urechi nu au fost găurire, sunt torturați și batjocoriți[6]. Bărbații ale căror femei nu i-au urmat (prin strangulare) în moarte se plâng amarnic, dar soarta lor nu este mai rea decât a celibatarului, a cărui viață postumă ar putea să nu fie suficient de lungă ca el să apuce să vadă măcar splendorile înșelătoare ale Murimuriei. De fapt, feluriți monștri încearcă să prindă sufletul celibatarului și de obicei reușesc ; astfel de monștri includ pe Marea Femeie și mai ales pe duhul feroce Nangganangga, care sfărâmă sufletul în bucăți pe o stâncă neagră. Un gigant, adecvat denumit Ucigașul de Suflete, care stă la pândă în spatele orașului Nambanaggatai, îi lovește atât pe cei căsătoriți cât și pe cei necăsătoriți, dar există mijloace de a trece de el. Dacă totuși reușește să prindă un suflet,

îl gătește și îl mănâncă[7]. În cadrul nesiguranței generale privind soarta sufletului, locuitorii unei insule din Micronezia trag la sorți ca să afle dacă sufletul va fi strivit între două pietre și exclus atât dintre vii cât și dintre morți, sau dacă va continua să existe într-un ținut îmbelșugat. Diferiți paznici înspăimântători opresc, înfricoșează și torturează sufletul fără nici un motiv, sau pentru motive cum ar fi cercetarea inimii întru găsirea unor urme de păcat[8].

Nu este întotdeauna necesar să fii mort spre a vizita tărâmul fantomelor. În Melanezia de est, oameni vii pot merge în lumea de jos, Panoi, fie cu trupul, fie cu spiritul, fie în vis, fie într-o stare la limita morții. Fantomele îi sfătuiesc să nu mănânce din hrana morților, pentru că altfel nu se vor mai putea întoarce vii[9]. Băștinașii Yap cred că în trecut era relativ ușor pentru oamenii vii să meargă în ceruri, dar situația s-a schimbat de când a fost pierdut secretul ascensiunii. Vehiculele obișnuite care pot transporta pe cineva la ceruri sunt norii sau păsările[10]. Sufletul însuși se poate transforma, la moarte, într-o pasăre. Dacă este fără de păcate, un zeu îl conduce la ceruri unde este zeificat, ceea ce înseamnă în esență că nu va mai trebui să muncească niciodată[11].

Pentru a înțelege cât de complexă este problema sufletului la populațiile din Oceania, este suficientă citirea studiului exact al lui Hans Fischer[12]. Mai recent, L. Leertouwer a scris o disertație în care trece în revistă cercetările asupra sufletului ale antropologilor occidentali, din 1798 până în zilele noastre, efectuate asupra a numai trei populații din insula indoneziană Sumatra, în principal asupra populației Batak[13]. Concluzia sa a fost că în Sumatra există o opoziție între un „suflet al vieții", care conferă vitalitate trupului și un „suflet al morții", care devine liber la moarte[14]. Cercetări similare ca scop cu cea a lui Fischer au fost făcute de Ivar Paulson[15], pentru populațiile din nordul Eurasiei și de către Åke Hultkrantz[16], pentru băștinașii din America de Nord. Și cu toate că nu există un studiu comparabil pentru Africa sau America de Sud (în ciuda remarcilor revelatoare din *Icanchu's Drum. An Orientation to Meaning in South American Religions*[17], a lui L.E. Sullivan), categoriile stabilite de școala suedeză (Paulson, Hultkrantz) sunt suficiente spre a ne oferi un cadru teoretic pentru înțelegerea șamanismului.

Introducere în șamanism

Mircea Eliade a definit șamanismul nu ca pe o religie propriu-zisă, ci ca pe o „tehnică a extazului", un sistem de metode extatice și terapeutice al căror scop este stabilirea contactului cu universul paralel al spiritelor și obținerea sprijinului acestora în rezolvarea problemelor unui grup sau ale unui individ[1]. Eliade a circumscris înțelesul noțiunii de șamanism astfel încât să excludă fenomene care pot fi mai adecvat definite ca vrăjitorie. Conform acestei definiții, șamanismul ar fi necunoscut pe continentul african. Totuși, șamanismul este, de fapt, identificabil în religiile tuturor continentelor și la toate nivelele de cultură, centrul lui fiind Asia centrală și septentrională.

Cuvântul tungus „șaman" înseamnă „vrăjitor". Cuvântul turcesc care, în mod obișnuit, desemnează șamanul este *kam* ; alți termeni sunt folosiți de iakuți, kirghizi, uzbeci, cazaci și mongoli. În timpul perioadei invaziilor mongole, marele șaman era numit *beki*, termen din care derivă vechiul cuvânt turcesc *beg*, „stăpân", devenit *bey* în limba turcă modernă. Gingis Han însuși avea mari puteri șamanice, conform istoricilor islamici.

Limbile populațiilor turcă, mongolă, tungusă și manciuriană aparțin familiei limbilor altaice, desprinsă din mai vechea familie a limbilor uralo-altaice, căreia îi aparțin și limbile finlandezilor, ungurilor, estonienilor și ale altor câtorva populații asiatice. Cea mai mare parte a acestor populații s-a convertit la una sau mai multe dintre religiile universale, cum sunt budismul, creștinismul, islamismul, iudaismul, maniheismul sau zoroastrismul. Deși, ca urmare a acestui fapt, instituția șamanismului a fost adesea repudiată, de fapt ea a continuat să existe până în prezent, supraviețuind chiar și persecuțiilor lui Stalin, așa cum a stabilit savantul maghiar Vilmos Dioszegi în timpul scurtei perioade de „liberalizare" din vremea lui Hrușciov[18].

Etnosemiotica atribuie o origine șamanică picturilor rupestre siberiene arhaice (circa 1000 a.C.), datorită trăsăturilor distinctive comune constatate atât la costumele pictate, cât și la ritualurile șamanice. Cercetarea etnosemiotică este confirmată de sursele grecești din

---

[1] Principala lucrare în care Mircea Eliade abordează aspectele complexe ale șamanismului este volumul *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Payot, Paris, 1951 (ediția a treia, revăzută și adăugită, în 1974) (n. tr.).

secolul al VI-lea a.C. care sugerează concluzia că, până spre secolul al V-lea, a existat în Grecia un tip local de șaman, capabil să intre în stare de transă, să călătorească în lumea de jos și către un paradis nordic, să se afle simultan în două locuri și să se transforme în pasăre. Prezența șamanilor locali poate fi dedusă din mărturii scrise ale altor religii arhaice (iraniană, chineză, tibetană și așa mai departe). Ei sunt bine atestați și de cercetarea antropologică a populațiilor fără mărturii scrise, care au trăit în condiții de relativă izolare, așa cum e cazul aborigenilor australieni. În studiul șamanismului apar noi perspective ; în particular, o combinație între istoria culturii și psihologia cognitivă duce, lent dar sigur, la o nouă înțelegere a șamanismului.

În Asia centrală și septentrională, șamanismul a înflorit printre populațiile turce, mongole, himalaiene, fino-ugrice și arctice (și este, de asemenea, atestat în Coreea, Japonia, Indochina și America de Nord și de Sud). În timp ce teoriile difuzioniste explică existența șamanismului american ca pe un derivat timpuriu al șamanismului asiatic, ele nu explică apariția fenomenului șamanic australian.

Savanții de astăzi fac o distincție între două complexe șamanice asiatice : complexul turcic, sau al „crescătorului de vite" și complexul tadjic, sau al „agricultorului"[19]. Printre vânătorii și pescarii din Siberia de nord, șamanul are funcții diferite : la nivel de clan (Yukagir, Evenki), la nivelul ținuturilor învecinate (Nganasani) sau la nivelul întregii societăți (Chukchee, Koriaci). Complexul șamanic al „crescătorului de vite" este definit de următoarele trăsături principale : profesiunea este aproape exclusiv masculină ; șamanul invocă spirite antropo- sau zoomorfe ; o dată intrat în stare de transă, el manifestă indiferență la dureri și răniri auto-produse ; el dansează și mimează ridicarea la ceruri (prin cățărarea pe acoperișul iurtei) în timpul ritualului de vindecare. Dimpotrivă, în cazul complexului șamanic tadjic sau al „agricultorului", șamanii sunt în general femei ; ele invocă spirite antropomorfe ; puterile lor sunt îndeosebi puse pe seama relațiilor sexuale pe care le întrețin cu un spirit ; ele nu dansează în timpul ritualului.

Cele două complexe au elemente comune, de exemplu puterile personale ale șamanului, care determină statutul său. Vocația șamanică poate fi conferită cuiva direct de spirite sau poate fi transmisă ereditar. Totuși, chiar și atunci când vocația este moștenită, șamanii siberieni trebuie să treacă printr-o inițiere individuală, în vederea obținerii cunoașterii și a ajutorului supranatural. Vizitat de spirite, șamanul trece inițial printr-o perioadă de profundă depresie psihică și boală ; acestea scad în intensitate numai atunci când, după ce a traversat deșertul morții, el revine la viață și învață să stăpânească spiritele personale, pentru a efectua călătorii extatice al căror scop este, de regulă, vindecarea prin exorcism. În timpul executării ritualului, șamanul folosește mai multe obiecte care simbolizează aptitudini supranaturale și care îl ajută să ajungă în tărâmul spiritelor. Astfel de obiecte includ o tobă, făcută dintr-un copac simbolizând copacul cosmic, un acoperământ de cap și un costum, care îl asociază pe cel ce-l poartă cu spiritele și amintește în același timp de un schelet – simbol al morții inițiatice și al resurecției. Ritualul începe cu invocarea de către șaman a spiritelor sale auxiliare ; apoi, într-o stare de transă (care este obținută uneori prin intermediul unor substanțe halucinogene sau toxice), șamanul călătorește către tărâmul spiritelor. În Siberia centrală și de est – printre iukaghiri, evenki, iakuți, manciurieni, nanai și orochi – șamanul este adesea posedat de spirite, care vorbesc prin gura lui.

Șamanismul este larg răspândit printre toate populațiile arctice, indiferent de grupul lingvistic căruia îi aparțin acestea : uralic (saami sau laponi, komi sau zirieni, samoezi sau fino-ugrici, hanti sau ostiaci și mansi sau voguli), tungus (evenki, eveni), turcic (iakuți, dolgani), iukaghir (iukaghiri, înrudiți cu fino-ugricii), paleosiberian (ciukoți, koriaci, itelmeni) și inuit (aleutini). Mai puțin complexe decât în Siberia de sud, ritualurile șamanice ale populațiilor arctice sunt totuși mai intense și mai spectaculoase. Uneori, șamanul, ca și colegii săi algonkini din America de Nord, este legat cu o sfoară într-un cort închis, în timpul ceremoniei de zguduire a cortului : cortul este zguduit violent, se presupune că de către spirite, despre care se crede, de asemenea, că dezleagă sforile cu care este legat șamanul.

Cea mai mare parte a populației inuit trăiește în Groenlanda, Canada și Alaska. Înainte de a obține puteri șamanice, inuiții trec printr-o puternică depresie și printr-o șocantă experiență la limita morții. În timpul perioadei de obținere a puterilor șamanice, inuiții practică *quamaneq* (vizualizarea scheletului), pentru a deveni indiferenți față de moarte și pentru a-și dezvolta capacitatea de a identifica agenții patogeni care au pătruns în corpul unui bolnav.

Ritualul de vindecare practicat de șaman constă într-o reprezentare dramatică a unei călătorii la ceruri sau în lumea de jos (localizată, în cazul inuiților, pe fundul mării), călătorie ale cărei etape pot fi urmărite de cei care asistă la ceremonie. Acest ritual presupune cel puțin

două niveluri de înțelegere : unul al spectatorului și altul al celui care îl execută. Din punctul de vedere al acestuia din urmă, boala este cauzată de pierderea unuia dintre sufletele pacientului ; în consecință, un suflet al șamanului trebuie să plece în căutarea sufletului pierdut, să-l redobândească și să-l aducă înapoi pentru a fi repus în corpul proprietarului de drept. Potrivit lui Ivar Paulson, sunt patru cazuri posibile de urmărire a sufletului, constând în diferite combinații ale celor două suflete sau spirite pe care le posedă o ființă umană : sufletul liber și sufletul corporal. Cazul clasic al unui ritual de vindecare șamanică poate fi definit astfel : sufletul liber caută sufletul liber, adică sufletul liber al șamanului pleacă în căutarea sufletului liber pierdut al pacientului. Celelalte trei cazuri sunt : sufletul liber caută sufletul corporal, sufletul corporal caută sufletul liber și sufletul corporal caută sufletul corporal[20].

De regulă, femeile sunt cele care actează în cazul șamanismului corean și al celui japonez. Multe dintre ele sunt oarbe ; se presupune că acest lucru ar fi semnul unei vocații sigure. În Coreea de Nord, femeia-șaman este aleasă de către spirite ; în Sud ea moștenește această funcție de la părinții săi. Ea trece printr-o perioadă de depresie și boală, în timpul căreia este adesea vizitată de către un spirit care devine iubitul ei permanent. După o astfel de experiență, viața maritală devine adesea intolerabilă.

Șamanismul este, de asemenea, prezent la populațiile de la granița Tibetului, Chinei și Indiei (miao, na khi, naga, lushei-kuki, khasi și așa mai departe), cât și la populațiile din Indochina (hmong, khmer, lao etc.), Indonezia și Oceania.

Șamanismul nord-american are unele trăsături comune cu cel arctic, cum ar fi lipsa halucinogenelor și obținerea puterilor șamanice prin solitudine și suferință. Totuși, în unele zone geografice, șamanii formează asociații profesionale și aceasta îi deosebește de majoritatea populațiilor familiarizate cu șamanismul. Una dintre aceste asociații este Marea Societate Medicală (Midewiwin) din zona Marilor Lacuri, asociație ai cărei membri inițiază un candidat prin ,,omorârea" lui (aruncând în el cu scoici *kauri*, cu cristale de cuarț sau cu alte obiecte simbolice, despre care se presupune că-i intră în corp), readucându-l apoi la viață în coliba de vindecare.

Ca specialist în spirite, se presupune că șamanul știe cum arată sufletul. Sufletul liber este adesea asociat cu umbra, fiind lipsit de strălucire și cenușiu, dar poate fi și colorat. La populația paiute din

sud-estul Nevadei și la multe alte populații indigene din America de Nord, sufletul este roșu sau are culoarea și strălucirea focului ori a luminii. Câteodată el părăsește corpul în formă de fulger, scânteie, flacără sau sferă de foc. În general, sufletul este o ființă miniaturală, de formă umană sau de forma unei creaturi înaripate : pasăre, muscă sau fluture, ale cărei dimensiuni, în mod obișnuit reduse, pot varia totuși în funcție de circumstanțe. Sufletul liber poate să se transforme, de asemenea, și în alte animale : un șoarece, o reptilă, o molie, un vierme sau o lăcustă ; el mai poate arăta ca un obiect, de regulă rotund : o sferă din fulgi de vultur, un bob de grindină sau un os[21].

Transa profundă a șamanului este echivalentă cu moartea. Conform relatărilor lui Hultkrantz, ,,vraciul cufundat în transă extatică pare a fi mort, nu mișcă și manifestă tendință spre apnee"[22].

Șamanismul sud-american este bogat în credințe și practici care se regăsesc și în alte zone, cum ar fi boala inițiatică, vizualizarea scheletului, căsătoria cu un spirit, vindecarea prin sugere și așa mai departe. Dar specific șamanului sud-american este folosirea plantelor halucinogene, precum *Banisteriopsis caapi* sau *yagé*[1], sau a substanțelor toxice, cum este tutunul, cât și prezența ceremoniilor colective de inițiere. După spusele lui L.E. Sullivan : ,,Culturile sud-americane, poate mai mult decât cele din alte zone ale lumii, utilizează în scopuri religioase plante care provoacă viziuni luminoase. Cunoașterea plantelor halucinogene permite controlul contactelor luminoase. Puterea acestor plante sacre reașează întreaga ființă sensibilă a șamanului și îl ridică la un alt plan, de lumină nepământeană"[23]. Pentru invocarea spiritelor, care sunt frecvent ornitomorfe, se folosesc ,,pârâitoare", mai des decât tobe. Una dintre cele mai obișnuite puteri pe care șamanul pretinde că o are este capacitatea de a se transforma într-un jaguar.

Șamanii sud-americani sunt specialiști în recuperarea sufletelor rătăcitoare. În timpul ritualului, șamanul tămăduitor al populației shipibo ,,călătorește către tărâmul soarelui, însoțit de păsări de culori deschise. O mare cunună de păsări colibri îl înconjoară pe șaman în timp ce călătorește pe «calea marii lumini» către soare"[24]. ,,Șamanii

[1] Substanță halucinogenă, obținută din extractul unor liane originare din valea superioară a Amazonului. Alcaloidul pe care îl conține a fost denumit *telepathină* sau *yagină* (n. tr.).

buni" ai populației shipibo folosesc *nishi*, extract al lianei *Banisteriopsis caapi*.

Șamanul apinayé are sarcina de a recupera din satul morților sufletul pacientului, luând forma unui șarpe negru, care se hrănește cu șerpi veninoși. Agentul care propulsează sufletul șamanului în căutarea sufletului pierdut este tutunul.

Șamanism dincolo de șamanism

Încercarea savanților de a limita spațiul șamanismului originar la Asia centrală și de nord și de a explica prezența șamanismului în alte zone ale lumii printr-un fenomen de difuziune a întâmpinat serioase dificultăți. Aborigenii australieni, de exemplu, sunt pe deplin familiarizați cu șamanismul pe care, pentru a face lucrurile și mai complicate, ei nu îl deosebesc de vrăjitorie. Cu alte cuvinte, un vraci *(medicine man)* poate acta ca tămăduitor în anumite circumstanțe și ca vrăjitor în alte circumstanțe.

,,Aborigenul de grad înalt", cum își numește A.P. Elkin personajul, posedă puteri magice, în special puterea de a zbura prin spațiu, fie cu trupul, fie – mai obișnuit – cu spiritul, în timp ce corpul zace adormit sau în transă[26]. Vehiculul călătoriei este o limbă de foc sau o frânghie magică, primită la inițierea șamanică și care iese din corpul șamanului : ,,Această frânghie devine un mijloc de a realiza fapte miraculoase, cum ar fi trimiterea de foc dinăuntrul corpului vraciului, ca printr-un fir electric. Dar și mai interesantă este folosirea frânghiei pentru a călători la ceruri sau în vârful copacilor și prin spațiu"[27]. Probabil că descrierile lui A.P. Elkin și R.M. Berndt, referitoare la capacitatea șamanului australian de a proiecta din corpul său această frânghie și de a se ,,cățăra" pe ea, i-au inspirat romancierului peruvian Carlos Castaneda episodul cu ,,înțelepții" din tribul Yaqui, Don Juan și Don Genaro, mișcându-se prin spațiu, ca Omul-păianjen, de-a lungul frânghiilor ce le ies din abdomen. Alte ,,șiretlicuri" ale șamanului australian constau în dispariția dintr-un loc și reapariția instantanee în altul, trecerea prin copaci, alergarea rapidă pe deasupra pământului și bilocația[28].

Deși savanții continuă să minimalizeze existența unui șamanism african, vrăjitorilor africani li se atribuie, de obicei, cea mai mare parte a faptelor ieșite din comun ale colegilor lor, șamanii australieni. Mai mult, anumite modele ale înțelegerii șamanice sunt încă menționate

în mituri africane. Așa cum am arătat în altă parte[29], atât în Australia cât și în Africa se cunoaște mitul unui șarpe acvatic, protector al fântânilor și al apelor îndiguite, cunoscut adesea ca șarpele-curcubeu. Șarpele-curcubeu veghează asupra materiilor prețioase, care sunt în relație cu cerul și cu originea lumii : perle, cristale de cuarț sau simple pietre colorate. Aceste materii au puteri magice. Cel care le obține devine bogat, frumos și chiar nemuritor.

În Australia, acest mit este legat de un ritual de inițiere, în care șarpele-curcubeu folosește materii magice pentru a-l ,,ucide" și a-l readuce la viață pe viitorul șaman. Acest tip de ritual, în care sunt utilizate cristale de cuarț sau de stâncă, perle, pietre, scoici *kauri* sau orez, este foarte răspândit, cel puțin în America de Nord, America de Sud și Japonia[30].

Este șamanismul vrăjitorie ?

În cele mai tipice zone de răspândire a șamanismului se face distincție între șamanii ,,albi" și cei ,,negri", adică între șamanii care acționează ca tămăduitori și șamanii care acționează ca vrăjitori. Mai mult, același șaman poate acționa ca tămăduitor față de cei din grupul său etnic sau regional și ca vrăjitor față de cei din afara grupului. Similar, în zone în care sunt activi vrăjitorii, pot fi reprezentate ambele tipuri, atât tipul ,,bun" cât și cel ,,rău", iar vrăjitorii se pot specializa în practici terapeutice sau magice.

La începutul anilor 1970, specialistul scoțian în antropologie funcțională Joan M. Lewis a încercat să stabilească distincții definitive între ,,șamanism", ,,vrăjitorie" și ,,culte de posedare", bazându-se pe relația dintre spirite și operatorul de spirite[31]. Potrivit lui Lewis, toate cele trei fenomene se bazează pe existența unei lumi a spiritelor, dar diferă din punct de vedere al atitudinii spiritelor față de participantul uman. În cultele care implică posedarea, așa cum este *zar* din Africa de Nord, în arhaicele culte dionisiace sau în cultele afro-caraibiene și afro-surinameze, participantul este involuntar posedat de spirite. Pe de altă parte, după ce a fost posedat astfel, șamanul se autotămăduiește și devine stăpân al spiritelor : el este asemenea ,,chirurgului rănit" al lui T.S. Eliot. Vrăjitorul (sau vrăjitoarea) este un stăpân al spiritelor și dirijează acțiunea spiritului către un subiect care ignoră acest lucru și care devine posedat.

Evident, nici una dintre aceste distincții nu stă în picioare. Cultele care implică posedarea sunt, de regulă, asociate cu acte de vrăjitorie și starea de transă a posedaților este indusă după plac de mediumuri specializate care, prin urmare, nu diferă mult de șamani ; mai mult, caracterul ,,involuntar“ al posedării este cât se poate de discutabil, pentru că obținerea transei urmează anumite modele prestabilite. Aceste modele se împart în două categorii principale, definite de antropologi ca ,,deprivare senzorială“[1] sau ,,stare de hipo-stimulare“ și ca ,,bombardament senzorial“ sau ,,stare de hiper-stimulare“[32]. În timpul posedării preinițiatice, șamanul evită contactele cu oamenii și caută liniște și solitudine. Dimpotrivă, șamanul practicant recurge la bombardament senzorial, obținut, în general, prin zgomote puternice de tobe sau pârâitoare, prin dansuri extatice și prin substanțe halucinogene sau excitante. Tehnici asemănătoare sunt folosite în cultele care implică posedarea, în care au loc ceremonii colective, dar transa se produce individual. Pe de altă parte, inițierea șamanică în America de Sud este adesea colectivă și constă în ceremonii în care starea de hipo-stimulare este urmată de starea de hiper-stimulare. Prin urmare, deși cele trei tipuri principale imaginate de Lewis au o oarecare utilitate euristică, ele apar rar sau chiar deloc în stare pură. O relație strânsă cu lumea spiritelor se poate manifesta în toate aceste forme la un singur individ, care astfel va acționa succesiv ca posedat, ca vrăjitor sau ca șaman.

Este vrăjitoria șamanism ?

O problemă mult mai interesantă a fost recent ridicată de istoricul italian Carlo Ginzburg, care a analizat documente referitoare la fenomenul vrăjitoriei în Friuli în secolele al XV-lea și al XVI-lea. El a stabilit că *benandanti*[2] din Friuli erau un grup de vrăjitori benefici ale căror spirite purtau bătălii nocturne împotriva vrăjitoarelor rele bătălii al căror rezultat determina calitatea recoltelor de cereale[33]. După ce timp de 25 de ani a strâns informații privind vrăjitoria în

[1] Dintre cercetătorii români, Constantin Daniel s-a ocupat de starea de ,,deprivare senzorială“ și, în particular, de presupusele ei efecte asupra adepților lui Zalmoxis care se autoclaustrau în peșteri. Vezi C. Daniel, ,,Zalmoxis, ucenicii săi și claustrarea“, ,,Luceafărul“, nr. 6 și 7, 198[illegible], și *idem*, *Scripta Aramaica*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1980, pp. 224-225 (n. tr.).

[2] *I benandanti* = ,,bine-mergătorii“, cu sensul de ,,cei ce umblă mult, rătăcitori, vagabonzi“ (n. tr.).

Europa, Ginzburg a făcut recent o reevaluare revoluționară a fenomenului[34].

Ca marea majoritate a istoricilor, Ginzburg susține că societatea vest-europeană de la începutul secolului al XIV-lea a persecutat minorități precum leproșii, evreii și vrăjitoarele[35]. Totuși, spre deosebire de mulți dintre colegii săi, Ginzburg crede că vrăjitoria a fost mult mai mult decât o simplă invenție a unei ,,societăți persecutante“. Fenomenul pe care îl descrie este – fundamental – întâlnirea a două culturi, o cultură populară și o cultură ,,superioară“, care a impus grila sa interpretativă întregii realități. Întrucât categoriile intelectuale cu care operau reprezentanții culturii superioare – în principal teologii catolici – erau inadecvate, rezultatul a fost o antropologie deficitară. La început însă, autoritățile creștine nu erau alarmate de vrăjitoria populară, erau numai stânjenite de ceea ce luau drept superstiție pură. Începând din secolul al XI-lea, au început să se acumuleze relatări despre femei care zburau pentru a participa la întruniri nocturne în compania zânelor sau în grupuri conduse de zeițe ca Diana, Holda, Perchta, Domina Abundia și Herodiada[1]. Aceasta se întâmpla la vest de Rin. La est, participau ambele sexe la întrunirile nocturne și acestea se transformau în bătălii care determinau calitatea recoltelor. Vrăjitorii buni luptau împotriva vrăjitorilor răi, cei dintâi fiind numiți *benandanti* în Friuli și *vârcolaci* în zonele slave ale Europei de est. În Europa de sud-est, lupta nu avea loc în stare de vis sau de leșin, ci avea forma unei reprezentații ceremoniale realizate de grupuri de tineri. Ginzburg demonstrează cu absolută certitudine că *benandanti*, ,,vârcolacii“ și tinerii dansatori și luptători au existat și că ei credeau în reîntoarcerea răufăcătoare a spiritelor morților, a căror prezență ar fi putut compromite bunăstarea celor vii. Prezentând acest punct de vedere și argumentând că popoarele Europei au avut propria lor cultură, ale cărei origini sunt arhaice și prestigioase, Ginzburg se disociază de mulți dintre colegii săi. Cărturarii au interpretat această cultură arhaică în conformitate cu categoriile lor intelectuale morbide și fanatice și în conformitate cu viziunea lor limitată privind focurile infernului și anusul pestilențial al lui Satan.

[1] Diverse divinități feminine păgâne, cu atribute variabile în domeniul vegetației, fecundității etc. Perchta (sau Perahta, Berchta, Frau Berchte) și Holda (sau Hulda, Frau Holle) sunt divinități din mitologia germanică (n. tr.).

Dar nu aceasta este concluzia lui Ginzburg ; este doar începutul ei. El susține cu curaj faptul că explicațiile obișnuite referitoare la această arhaică moștenire populară sunt prea vagi. Aducerea în discuție a „rădăcinilor paleolitice" ale unor astfel de credințe și practici nu explică mare lucru. Totuși, Ginzburg respinge în egală măsură și explicația structuralistă potrivit căreia ar fi vorba aici de structuri ale minții umane. El revine la o ipoteză istorică, difuzionistă.

Șamanii asiatici participă la întruniri de grup extatice, care se transformă în ritualuri vrăjitorești. Și ei apără interesele comunității lor, deși o fac în mod public și nu privat, așa cum o fac vârcolacii și *benandanti*. În afara acestei diferențe, izomorfismul dintre șamanism și vrăjitoria europeană arhaică este deplin.

Astfel, conform lui Ginzburg, vrăjitoria europeană nu este altceva decât șamanism. Și nu numai din punct de vedere tipologic. Ginzburg crede că șamanismul a fost răspândit în Europa prin sciți, triburi indo-europene care practicau extazul șamanic cu ajutorul marihuanei și, probabil, al ciupercilor, precum muscarița *(Amanita muscaria)*[1]. Un alt halucinogen pe care vrăjitoarele se poate să-l fi folosit este *Claviceps purpurea*[2], un parazit al secarei, din care Hoffmann a extras acidul lisergic cu circa treizeci de ani în urmă[3] și care, încă din secolul al XVIII-lea, era cunoscut ca provocator al epidemiilor religioase din Olanda[36]. Acestea erau mai curând moșteniri ale unei lungi tradiții șamanice, care a fost eronat interpretată de inchizitori și puritani drept cunoaștere diavolească.

Cercetarea revoluționară a lui Ginzburg deschide o perspectivă cu totul nouă în studiul relației dintre șamanism și alte fenomene religioase. În examinarea fiecărei tradiții în parte referitoare la călătoriile în alte lumi, vom ține seama de multiplele aspecte pe care le-a avut șamanismul de-a lungul timpurilor și de tenacitatea celei mai vechi moșteniri religioase a umanității.

---

[1] Vezi nota de la p. 110 (n. tr.).

[2] Denumirea populară românească a acestei ciuperci parazite este „cornul secarei" (n. tr.)

[3] În anul 1943, chimistul elvețian Albert Hofmann a obținut prin sinteză un derivat al acestui acid (diethylamida acidului lisergic), pe care l-a numit LSD25. Astăzi, LSD este considerată a fi cea mai puternică dintre substanțele halucinogene sintetice. Vezi Albert Hoffmann, *LSD - Mein Sorgenkind*, Stuttgart, 1979 (n. tr.).

CAPITOLUL 3

COMORI ÎNTUNECATE. CĂLĂTORII ÎN ALTE LUMI ÎN RELIGIA MESOPOTAMIANĂ

Dispunem de mărturii sumeriene scrise de la 3500 a.C. Face aceasta mai ușoară înțelegerea comorilor unui trecut cufundat în întunericul mileniilor apuse ? Nu, dacă dăm crezare faimosului asirolog A. Leo Oppenheim, care a furnizat mai multe motive „pentru care o «religie mesopotamiană» nu ar trebui scrisă"[1] ; da, dacă ne bazăm pe admirabila reconstituire, *Treasures of Darkness* (Comori ale întunericului*)*, a lui Thorkild Jacobsen[2]. Având în vedere scopul studiului nostru, răspunsul este, cu siguranță, afirmativ : Sumerul oferă cele mai vechi relatări scrise referitoare la călătoriile în alte lumi și, chiar dacă s-ar putea să nu sesizăm esența câtorva episoade sau uneori să înțelegem greșit psihologia personajelor, în general povestirea poate fi urmărită de un cititor modern. Din acest punct de vedere, abundentele inscripții din mormintele egiptene, de care ne vom ocupa în capitolul următor, sunt cu mult mai enigmatice, pentru că nu sunt incluse într-un discurs narativ coerent.

În jurul anului 4000 a.C., sumerienii au clădit o civilizație avansată în jurul orașelor Ur, Uruk și Kiș, cu misterioasele lor temple zigurat. Cuceritorii semiți ai sumerienilor, accadienii, au arătat un respect deosebit pentru cultura sumeriană și au tradus multe scrieri în propria lor limbă. Între anii 2100 și 1600 a.C., în Babilon a înflorit o dinastie amorită ; în jurul anului 1600 a.C., o altă populație semită, asirienii, și-a întemeiat imperiul în partea de nord a Mesopotamiei. Lupta milenară pentru putere dintre Asiria și Babilonia părea să se încheie când Asiria a cucerit Babilonia în secolul al VIII-lea a.C. Totuși, Babilonia i-a ajutat pe noii săi aliați, mezii de est, să captureze Ninive, capitala Asiriei, la sfârșitul secolului al VII-lea a.C., iar în anul 539 Babilonul și-a deschis porțile în fața puterii care se ridica în regiune, perșii. Civilizația cu mai multe straturi sumeriano-accadiano-asiriano-babiloniană, cu multele sale limbi și dialecte, a fost astfel înghițită de o altă putere mondială ; călcate în picioare, rămășițele

sale s-au păstrat pentru ochiul căutătorului modern care-și permite plăcerea de a studia istoria.

Oricât de diversă ar fi fost cultura Mesopotamiei timp de trei mi-lenii, mitologia sa prezintă o remarcabilă continuitate. Primele poves-tiri referitoare la călătoriile în alte lumi sunt din Sumer : „Ghilgameș și Ținutul celor vii", „Moartea lui Ghilgameș" și „Coborârea zeiței Inanna în Lumea de Jos"[3]. Elaborata versiune accadiană a epopeii lui Ghilgameș s-a dezvoltat în jurul anului 1600 a.C., pe baza unei vechi tradiții sumeriene (din jurul anului 2100 a.C.).

Prețul nemuririi

Zvonurile alarmante privind faptul că durata vieții omului poate fi dublată și chiar că nemurirea poate fi atinsă sunt un fapt curent al revoluției biologice. În definitiv, nemurirea ar putea avea un preț și acest preț ar putea fi prea mare (cel puțin din punctul de vedere al asigurărilor sociale). Ghilgameș este prima ființă umană despre care avem relatări că s-ar fi decis să obțină nici mai mult – nici mai puțin decât nemurirea. (Nenumărați șamani au făcut-o probabil înaintea lui dar ei au dispărut fără să rămână vreo mărturie de pe urma lor.) Din motive necunoscute, demersul său a fost un eșec ; ca și Faust, Ghil-gameș s-a consolat, ridicând clădiri durabile în orașul său natal, Uruk. Oamenii de știință par a fi de acord cu faptul că acest bărbat sălbatic și ieșit din comun a fost un personaj istoric, rege al Urukului în jurul anului 2600 a.C. ; faptele sale eroice trebuie să fi fost impresionante deși s-ar putea să nu fi avut prea mult în comun cu povestirile care au început să circule cu aproximativ cinci sute de ani mai târziu. Con-tururile poemului epic de mai târziu au fost stabilite în jurul anului 1600 a.C., dar versiunea în care acesta a ajuns la noi este opera unui anume Sin-liqi-unninni (sfârșitul mileniului al II-lea a.C.), versiune copiată pentru biblioteca lui Asurbanipal din Ninive, în jurul anului 600 a.C.[4]. Ea s-a păstrat pe douăsprezece tăblițe, dintre care ultima o traducere din sumeriană, conține o variantă a povestirii care le con-trazice pe celelalte unsprezece.

Nu sunt indicii că epopeea era citită în cadrul cultului religios. Ca și *Odiseea*, dar în mod mai explicit, *Epopeea lui Ghigameș* era relatarea unei călătorii într-o altă lume, pusă pe seama unui muritor deosebit de înzestrat ; era „religioasă" ca tematică, dar nu și ca uti-lizare. Ea vorbea despre o căutare religioasă autentică, întreprinsă în

afara hotarelor și a sferei unui cult oficial ; ca atare, trebuie să se fi bucurat de o mare popularitate și să fi aprins imaginația multor oa-meni, al căror spirit întreprinzător nu se putea mulțumi cu urmărirea vreunui scop lumesc. Totuși, concluzia epopeii era prudentă : Ghil-gameș, pe care titlul poemului îl definește drept „cel care a văzut to-tul" *(sha nagba imuru)*[1], a câștigat experiență, dar a eșuat în căutarea sa. Unii s-ar putea hazarda să susțină că ceva straniu s-a întâmplat în Mesopotamia : Ghilgameș – altfel un erou tipic al unei civilizații evoluate – nu a fost un șaman cu succes, ci mai degrabă unul care n-a izbutit. Faptele sale eroice nu ar fi fost memorate și transmise de inuiți, tunguși sau algonkini. Mai mult, ele se potrivesc foarte bine cu spiritul faustian al civilizației occidentale și, în adâncul nostru, avem mai multă înțelegere pentru Ghilgameș decât pentru un șaman care cucerește nemurirea. Vom urmări călătoria sa în infern, așa cum e relatată în tăblițele de la Ninive, menționând variantele sumeriene atunci când ele există.

Un fragment hitit ne informează că zeii înșiși au ajutat la crearea supradimensionatului Ghilgameș, care este astfel două treimi zeu și numai o treime muritor. Poftele sale sexuale sunt pe măsura forței lui și, după ce devine conducătorul Uruk-ului, cetățeni furioși încep să se plângă de continuele sale orgii și acte de seducere (se pare că el exercita *jus primae noctis*, culcându-se cu mireasa înaintea soțului le-gitim)[2]. Zeii decid să-l creeze pe gigantul neîmblânzit Enkidu pentru a-l înfrunta, dar când Ghilgameș îi trimite o curtezană, după șase zile și șapte nopți de împerechere, Enkidu cel sălbatic își pierde inocența și animalele, cândva prietenoase, îl ocolesc. Femeia, care „nu s-a ru-șinat primindu-i înflăcărarea"[5]/[3], consideră că este copt pentru a fi dus în oraș și acolo el îl întâlnește pe puternicul Ghilgameș. Ei se încaieră ca doi tauri ; Ghilgameș pare să cedeze, dar Enkidu este im-presionat de puterea lui și cei doi devin prieteni nedespărțiți. Tovă-rășia lui Enkidu îl inspiră pe Ghilgameș la fapte mai înalte decât su-

[1] Sunt chiar cuvintele cu care debutează versiunea accadiană a epopeii ; v. *Gândirea asiro-babiloniană* în texte (în continuare : GABT), Ed. Științifică, București, 1975, p. 108 (n. tr.).

[2] *Jus primae noctis* („dreptul primei nopți") era o cutumă arhaică, atestată și în unele zone ale României, unde nașul – ca „inițiator sexual" – își asuma acest drept. Obiceiul a dispărut, dar au supraviețuit unele locuțiuni care-i probează existența : „nașul vede întâi p...a miresei", „înain-tea ginerelui trece nașul" etc. ; vezi Romulus Vulpescu, *Etnologie juridică*, Ed. Academiei, Bu-curești, 1970, p. 58 (n. tr.).

[3] Vezi *GABT*, p. 112 (n. tr.).

punerea tuturor fecioarelor din Uruk și orașul este salvat atunci când conducătorul lui, însoțit de prietenul său, pornesc împotriva monstrului Huwawa, care sălășluiește în pădurea de cedri. În poemul sumerian „Ghilgameș și Țara celor vii"[1], acest episod este o parte a cuceririi imortalității : Huwawa este ultima primejdie cu care se confruntă Ghilgameș, după ce a traversat cei șapte munți dintre Uruk și Țara celor vii. În versiunea accadiană, episodul devine un preludiu pentru fapte vitejești mai înalte : după ce i-a ucis pe Huwawa și pe Taurul ceresc, trimis de Iștar – zeiță ale cărei avansuri le-a respins – Ghilgameș se confruntă cu misterul morții, atunci când, din pricina blestemului proferat de zeul Enlil, moare temerarul său prieten, Enkidu. După ce jelește trupul fără viață al acestuia, Ghilgameș are neașteptata revelație că și el va muri : „Când am să mor, eu n-am să fiu ca Enkidu ?"[6]/[2]

Această revelație reclamă o acțiune imediată ; Ghilgameș pornește către îndepărtatul și ipoteticul ținut al strămoșului său Utnapiștim, care devenise nemuritor. După ce se luptă cu leii și îi răpune, el ajunge la uriașul munte cosmic Mașu, „a cărui creastă se-naltă până la bolta cerului și ale cărui pieptișuri, jos, ating abisul"[7]/[3]. Înspăimântători oameni-scorpioni străjuiesc poarta Soarelui, dar aceștia îl lasă să treacă pe Ghilgameș, ținând cont de natura sa parțial divină, și el străbate douăsprezece leghe de beznă, ajungând în cele din urmă la adânca mare care înconjoară pământul. Acolo stă de vorbă cu hangița Siduri, care încearcă să-l abată de la hotărârea sa de a traversa apele fără sfârșit ale oceanului cosmic, ape aducătoare de moarte pentru oricine, cu excepția lui Șamaș, Soarele. „Umple-ți pântecele, fii vesel ziua și noaptea"[8]/[4] este filozofia hangiței, pentru că oricum el nu poate cuceri nemurirea ; cu toate acestea, ea îl îndrumă către luntrașul Urșanabi. Episoadele următoare sunt obscure ; pentru a traversa apele morții, se pare că Urșanabi are nevoie de niște figurine de piatră și de șerpii *urnu*, îndrăgiți de corăbieri ; însă Ghilgameș a sfărâmat figurinele de piatră și a îndepărtat șerpii *urnu*, fiind astfel nevoit să folosească forța brută pentru a propulsa corabia. În cele din urmă, e

[1] Pentru versiunea românească a textului, vezi S.N. Kramer, *Istoria începe la Sumer*, Ed. Științifică, București, 1962, p. 237 sq. (n. tr.).

[2] Vezi *GABT*, p. 152 (n. tr.).

[3] *Ibidem* (n. tr.).

[4] *Idem*, p. 157 (n. tr.).

ajung în fața lui Utnapiștim Atrahasis („cel preaînțelept"), omologul babilonian al lui Noe, cel care s-a salvat de potopul distrugător – dezlănțuit de zeul Enlil asupra orașului Șuruppak – în arca pe care a construit-o urmând indicațiile divine. Zeii i-au făcut nemuritori pe el și pe soția sa ; el ar putea vorbi în favoarea lui Ghilgameș în adunarea zeilor, dacă acesta ar putea să rămână treaz timp de șase zile și șapte nopți. Dar eroul adoarme și nu se trezește înaintea celei de-a șaptea zile. Chiar dacă Ghilgameș nu poate obține nemurirea, Utnapiștim îi împărtășește secretul plantei reîntineririi, o iarbă țepoasă care crește în adâncul oceanului, iar eroul o culege și o păstrează pentru mai târziu, când va îmbătrâni în Uruk. Însă nici acest lucru nu este dat să se întâmple, pentru că, în timp ce Ghilgameș se îmbăiază într-un izvor, un șarpe adulmecă mireasma plantei și o fură ; de atunci șerpii își leapădă pielea cea veche și reîntineresc[1]. Ghilgameș plânge amarnic ; el își găsește consolarea numai între zidurile temeinice ale Urukului, cu a căror construcție perfectă se mândrește. Prin modul cum își amăgește frustrarea, Ghilgameș pare a fi o străveche variantă a lui Faust care, înainte de a muri, devine filantrop pentru a scăpa de Mefistofel.

Inanna-Iștar coboară în infern[2]

Nu știm ce a căutat sumeriana Venus, zeița Inanna – predecesoare a zeiței accadienne Iștar – în infern, regatul surorii sale Ereșkigal ; se pare că nutrea ideea nesăbuită de-a o detrona. Așadar, coborând din ceruri, ea a luat cele șapte simboluri ale puterii sale, care diferă în versiunile sumeriană și accadiană : o coroană, o vergea de măsurat (sau niște cercei), un colier (de lapis lazuli), o podoabă de purtat pe piept (din pietre strălucitoare), un inel de aur (sau un brâu), un pieptar (sau brățări) și un veșmânt[3]. Suficient de înțeleaptă pentru a o lăsa pe slujnica sa Ninșubur la poarta infernului, poruncindu-i să ceară ajutorul zeilor în cazul în care ea nu se întoarce, Inanna pornește pe dru-

[1] Vezi acest episod comentat de Mircea Eliade în *Tratat de istorie a religiilor*, București, Ed. Humanitas, 1992, pp. 271-272 (n. tr.).

[2] Pentru versiunea românească a poemului „Coborârea Inannei (lui Iștar) la iad", vezi *GABT*, p. 82-87 și S.N. Kramer, *op. cit.*, p. 220-228 (n. tr.).

[3] Sunt prezentate cele șapte simboluri ale zeiței, cf. versiunea sumeriană (pentru traducerea românească, vezi S.N. Kramer, *op. cit.*, p. 221) și, în paranteze, cf. versiunea asiriană (pentru traducerea românească, vezi *GABT*, pp. 83-84) (n. tr.).

mul fără întoarcere. Paznicul porții anunță sosirea ei lui Ereșkigal care, evident, este nemulțumită de această vizită. Dar își lasă sora să intre și Inanna este deposedată de cele șapte atribute ale puterii, unul câte unul, la cele șapte porți ale infernului. Când ajunge în fața lui Ereșkigal și o împinge de pe tron, Inanna este de fapt lipsită de orice putere ; cei șapte Anunnaki înspăimântători, judecătorii infernului, o condamnă cu răceală la moarte. Inanna „devine o bucată de carne atârnată într-un cârlig pe perete ; ea nu este nici măcar proaspătă, ci verde și alterată“[9].

După trei zile și trei nopți, Ninșubur pleacă să alerteze zeii, dar Enlil și Nanna nu dau curs rugăminților ei. Numai Enki o susține și concepe un plan : el face din țărână două făpturi, *kurgarru* și *kalaturru*, mari meșteri în bocete și le încredințează celor doi iarba vieții și licoarea vieții, instruindu-i să stropească cu ele bucata de carne de șaizeci de ori, până ce Inanna va reînvia. Planul se bazează pe principala îndeletnicire a lui Ereșkigal, aceea de a jeli morții, în special copiii mici, asumându-și atitudinea mamei îndurerate. Când cele două făpturi i se alătură în lamentările ei, Ereșkigal este mulțumită și vrea să le dea o răsplată. Bocitorii îi cer bucata de carne alterată din cârlig ; ei o stropesc de șaizeci de ori cu iarba și licoarea vieții și Inanna reînvie. Cu toate acestea, Anunnaki nu vor să o lase să plece decât dacă locul ei este luat de altcineva în infern și o armată de demoni din lumea de jos trebuie să vegheze ca acest lucru să se întâmple. Inanna nu se poate decide să le încredințeze pe vreunul dintre cei care i-au jelit dispariția, dar se mânie când observă că soțul ei, păstorul Dumuzi, pare a se bucura. Uitându-se la el cu „o privire de moarte“, ea strigă solilor morții : „El este, luați-l !“[10]/[1] Un alt text conține deznodământul dramei : sora lui Dumuzi, Gheștinanna, dorește să se sacrifice în locul lui și Inanna se învoiește ca ea să-l înlocuiască în infern jumătate din fiecare an.

Alte coborâri în infern sunt cunoscute din texte sumero-accadiene, așa cum este întâlnirea destul de enigmatică dintre Ur-Nannu, rege din Ur (către sfârșitul mileniului al III-lea a.C.), cu Anunnaki, care îi atribuie o rezidență *post mortem*[11]/[2]. Două dintre aceste texte sunt deosebit de interesante.

---

[1] Vezi S.N. Kramer, *op. cit.*, p. 228 (n. tr.).

[2] *Idem*, p. 216 (n. tr.).

Unul este cuprins în tăblița a douăsprezecea a *Epopeii lui Ghilgameș*, tradusă direct din sumeriană. Este o povestire șamanică a cărei primă parte – dezvăluită de S.N. Kramer[1] – se referă pe larg la destinul unui copac, apărut la crearea universului, din momentul în care a fost plantat de zeița Iștar în grădina sa din Uruk, pentru ca din lemnul lui să i se facă patul – un accesoriu important pentru o zeiță a dragostei – și jilțul. Acest copac este amenințat de dușmani, dar este recuperat de Ghilgameș. Pentru a-l răsplăti, Inanna face o tobă *(pukku)* din baza trunchiului și un băț de tobă *(mikku)* din coroana copacului și i le oferă eroului[2]. Dar într-o zi obiectele cad în lumea de jos și Ghilgameș se tânguie amarnic de pierderea lor[12], lucru pe care l-ar fi făcut cu siguranță orice șaman. Enkidu se oferă să coboare în lumea de jos ca să aducă obiectele înapoi și Ghilgameș îi dă sfaturi bune, spunându-i să se strecoare acolo pe furiș, renunțând la orice atribut personal. Numai că Enkidu face exact contrariul și este reținut în infern. Ghilgameș cere, fără succes, ajutorul lui Enlil și al lui Sin ; numai Ea din Eridu îi poruncește lui Nergal (zeu ceresc, care devenise soțul lui Ereșkigal) să deschidă o bortă în pământ. Abia face Nergal asta, „că duhul lui Enkidu, ca o suflare de vânt, a și ieșit afară din lumea de jos“[13]/[3]. Nu ni se spune dacă cele două obiecte șamanice – toba și bățul de tobă – au ieșit și ele. Mai mult, textul acestei *Divina Commedia* sumeriene, care ar fi trebuit să ne lămurească asupra celor ce se petrec în iad, este grav mutilat.

O descripție mult mai detaliată a infernului este cea din visul prințului asirian Kummâ, care a fost suficient de înfumurat pentru a cere să aibă o astfel de viziune. Kummâ nu își poate crede ochilor : Namtaru – stăpâna majordomului Namtar – este un fel de sfinx, în timp ce alți monștri au capete de șarpe, de leu, de pasăre, de bou sau de țap, au aripi și picioare de pasăre, au câte trei picioare sau câte două capete de diferite feluri și altele asemenea. Întunecatul și maies-

---

[1] Autorul se referă la studiul lui S.N. Kramer, „Gilgamesh and the Huluppu-tree“, publicat în „Assyriological Studies“, Oriental Institute of Chicago, nr. 10, 1938. Pentru versiunea românească a textului, vezi S.N. Kramer, *Istoria începe la Sumer*, *ed. cit.*, p. 259 sq. și *GABT*, p. 178 sq. (n. tr.).

[2] *Pukku* nu pare a fi o tobă clasică (cu corp de lemn și membrană de piele), ci un fel de toacă sau o tobă strict de lemn. Pentru comentarii privind simbolistica acestui arhaic instrument de percuție și analogia lui cu toba șamanului și cu toaca din ritualul creștin-ortodox, vezi Andrei Oișteanu, *Motive și semnificații mito-simbolice în cultura tradițională românească*, Ed. Minerva, București, 1989, pp. 87-91 (n. tr.).

[3] Vezi *GABT*, p. 181 (n. tr.).

tuosul Nergal – înconjurat de teribilii Anunnaki – își aruncă sceptrul în formă de viperă pentru a-l ucide pe intrus ; prințul scapă cu viață în acest vis infernal datorită intervenției lui Ișum, sfătuitorul milos al lui Nergal. Astfel se trezește Kummâ, cu gura plină de țărână din lumea de dincolo.

Ascensiuni la ceruri

Zeii mesopotamieni sălășluiau în ceruri. Sunt doar două cazuri de ființe umane care au ajuns la ei.

Una este înțeleptul Adapa, prima ființă umană fără de prihană și preot din Eridu, cel care asigură zilnic pâine, apă și pește pentru zeul cetății sale, Ea. Într-o zi, în timp ce pescuia pe mare, vântul de sud îi răstoarnă luntrea ; supărat fiind, Adapa blestemă vântul, rupându-i astfel aripile. Zeul Anu este furios și poruncește vizirului său Ilabrat să-l aducă pe Adapa în fața sa. Zeul Ea îi dă slujitorului său, Adapa, următoarele instrucțiuni : să poarte veșmintele de doliu, să spună celor doi zei de la poarta cerului că îi jelește pe Tammuz și Gizida, să nu mănânce pâinea morții și să nu bea apa morții pe care Anu i le va oferi. Adapa face așa cum a fost sfătuit. Zeii de la poarta cerului – care sunt, de fapt, chiar Tammuz și Gizida – sunt fericiți să afle că cineva de pe pământ mai poartă încă doliu după ei și pun zeului Anu o vorbă bună pentru erou. Anu ascultă povestea acestuia și se simte stânjenit : bunele maniere îl obligă să-l servească pe Adapa cu pâinea și apa vieții, care l-ar face nemuritor. Din fericire pentru zei, Adapa refuză să bea și să mănânce, așa cum vicleanul Ea îl sfătuise[1] ; căci zeul Ea nu vrea – cum nu vrea nici zeul Anu – să confere imortalitate acestei ființe umane.

Lui Etana – rege al cetății Kiș, după potopul universal – i se atribuie o altă ascensiune la ceruri, pe care o întreprinde pentru a aduce pe pământ iarba nașterii, ca remediu împotriva faptului că nu avea copii. Această ascensiune este mai spectaculoasă decât cea a lui Adapa : ea se produce cu ajutorul unui vultur pe care Etana l-a salvat dintr-o groapă. Vulturul fusese băgat acolo de fostul său prieten, șarpele. Este sigur că nici vulturul nu e inocent : el a trădat încrederea prietenului său, mâncându-i puii și a ofensat prin aceasta atât pe Șamaș, zeul Soarelui, cât și pe sumbrii Anunnaki, cu justiția lor imparțială. Împreună cu Etana, zburăm dintr-un cer într-altul și vedem pământul de dedesubt devenind din ce în ce mai mic, „și marea cea largă precum o albie"[14]. Textul – grav distrus – pare să se încheie cu o prăbușire, pentru că Etana este o povară prea grea pentru vultur[1]. Totuși, se pare că cei doi au reușit până la urmă să obțină planta nașterii (care, aparent, aparține zeiței Iștar), de vreme ce un fiu și moștenitor al lui Etana apare menționat printre regii din Kiș.

Oricât de scrupuloși au fost vechii locuitori ai Mesopotamiei în relatările lor divinatorii, este evident că nu erau atât de experți în călătoriile în alte lumi ca vecinii lor, egiptenii. Ei ne-au lăsat de analizat doar câteva mituri fragmentare, mituri cu o morală care însă ne sună familiar : ființele umane sunt destinate să fie muritoare și, ca atare, ele nu sunt îndreptățite să cerceteze alte lumi.

---

[1] Vezi GABT, pp. 54-60 (n.tr.).

[1] Vezi *idem*, pp. 66-80 (n. tr.).

CAPITOLUL 4

MARIONETE, TEATRE ȘI ZEI. CĂLĂTORII ÎN ALTE LUMI ÎN EGIPTUL ANTIC

Ce fac toate sculpturile, basoreliefurile și imaginile din Muzeul Egiptean din Cairo atunci când nu sunt observate ? Ce fac ele seara, după ora de închidere, când vizitatorii părăsesc muzeul ? Se însuflețesc ele oare, unele pentru a mânca și altele pentru a fi mâncate, unele pentru a servi și altele pentru a fi servite ? Evident, pentru noi răspunsul este negativ. În întunericul muzeului, statuile și imaginile rămân nemișcate. Totuși, scepticismul nostru nu ar fi fost împărtășit de un locuitor al vechiului Egipt, nici de felahii egipteni care, nu cu mult timp în urmă, au mutilat multe statui – sfărâmându-le cel puțin degetele mari de la mâini – din credința că, întregi fiind, statuile pot face rău. Lexiconul grecesc al lui Suidas ne informează că anumiți specialiști erau capabili să spună dacă o statuie a fost „încărcată" sau nu, cu alte cuvinte, dacă ea a fost supusă ritualului de „deschidere a gurii". Acest rit era practicat de alți specialiști, care puteau de asemenea să „încarce" micile figurine din cavourile egiptene (ce reprezentau diferiți lucrători), prin recitarea deasupra lor a unui fragment, plin de forță magică, din capitolul al 6-lea din *Cartea Morților*. Se credea că, în liniștea cavoului, acele statuete prindeau efectiv viață și efectuau munca pentru care fuseseră create. Cavoul era un întreg univers, activ atâta timp cât nici un observator nu-l disturba, pentru că privirea unui observator neinițiat putea să înghețe această activitate frenetică, reducând-o la zero.

Din acest motiv, numai câtorva specialiști li se permitea să se afle în intimitatea zeilor sau a zeițelor din templu. Cea mai exactă definiție a unui templu din Orientul Apropiat – valabilă și în cazul Mesopotamiei – este aceea de teatru cu zei. Acești zei erau simple statui doar pentru observatorul neinițiat, nu și pentru mulțimea de preoți rași în cap, preoți care îi slujeau, îi hrăneau, îi spălau și îi scoteau la plimbări ceremoniale.

O funcție principală a zeilor a fost cea oraculară. Destul de des zeii și zeițele erau scoși la procesiuni și instalați în bărci sacre, ale

căror dimensiuni variau în funcție de mai multe criterii. Deși existau purtători specializați, oameni obișnuiți din mulțime erau dornici să li se alăture, pentru că a purta un zeu – acuns vederii în cabina sa de lemn – era o faptă meritorie. Cu astfel de prilejuri, oamenii puteau să-i adreseze zeului întrebări, al căror răspuns putea fi doar de tipul „da" sau „nu". Unii dintre cei care interogau zeii doreau să obțină confirmarea nevinovăției lor privind un delict ; de regulă, reclamantul era și el prezent, urmărind confirmarea suspiciunilor sale. Din cauza conflictului de interese, întrebările erau puse de mai multe ori și unor zei diferiți, până ce fiecare obținea un răspuns satisfăcător. Zeul vorbea prin intermediul celor care îl purtau : un răspuns afirmativ trebuia să aibă ca rezultat o creștere a greutății în partea din față a bărcii, astfel că purtătorii din față se poticneau, cădeau în genunchi sau grăbeau pasul, în timp ce un răspuns negativ se traducea printr-o mișcare către spate a purtătorilor. Într-un studiu privind oracolele la populația azande din estul Africii, antropologul Evans-Pritchard a stabilit faptul că, din trei metode de divinație folosite, oamenii credeau că numai una era cu adevărat credibilă, deși nu și-o puteau permite în condiții normale. Din rațiuni prea evidente pentru a mai fi menționate, oracolele divine egiptene nu erau nici ele foarte credibile ; de aceea, în timpurile mai recente, zeilor le erau prezentate două răspunsuri scrise, ca ei să aleagă unul dintre ele.

Preoții nu se bizuiau pe zei numai pentru a rosti oracole. În sanctuarul din Deir el-Bahari, de la Luxor, unde zeul local vorbea noaptea pelerinilor bolnavi, prescriind medicamente fiecăruia din ei, vocea sa era de fapt produsă de un preot, printr-o deschizătură în boltă. Procedee mai subtile erau folosite în templul din Karanis, în Faiyum, unde statuile divine erau goale în interior și un preot putea să le facă să vorbească printr-un tub.

Egiptenii erau vestiți în lumea antică pentru capacitatea lor de a „încărca" obiecte cu ajutorul formulelor magice și de a le face să lucreze pentru ei. În *Philopseudes* (un titlu care înseamnă „iubitor de minciuni" și care, prin el însuși, nu prea oferă credibilitate), autorul satiric grec Lucian descrie roboți casnici egipteni de un tip familiar nouă astăzi din desenele animate ale lui Walt Disney. Folosind o formulă magică, magicianul Pancrates („atotputernicul") era în stare să însuflețească cozi de mături, stâlpi și zăvoare de uși și să le facă să îndeplinească munci de spiriduș. Eucrates – cel care spune povestea – putea face același lucru : el a reușit să facă să curgă apă dintr-o

trestie, dar nu mai știa formula pentru a o opri. Când toate eforturile sale s-au dovedit a fi zadarnice, el a despicat trestia în două, însă prin cele două jumătăți a continuat să curgă apă, până când întreaga casă a fost inundată.

Animarea obiectelor sau a imaginilor este o operație magică uzuală, atestată în toată lumea. Vrăjitorul chinez Ke-yü, care a trăit în timpul dinastiei Shang (secolul al XII-lea a.C.), era vestit pentru caprele de lemn pe care le vindea. Nu erau capre obișnuite, fiindcă prindeau viață. Un alt vrăjitor chinez făcea contrariul : vindea cai, în carne și oase, care se transformau în lut de îndată ce cumpărătorul ajungea acasă. Exemplele pot fi multiplicate. O carte publicată în 1926 de egiptologul belgian M. Weynants-Ronday – influențată de teoriile animiste ale lui Tylor, care erau depășite atunci și cu atât mai mult astăzi – trece în revistă multe astfel de exemple din China, Africa de vest, Finlanda, etc.[1]

Cele mai notabile performanțe ale egiptenilor nu vizau această viață, ci pe aceea de după moarte, care era concepută ca o continuare a acelorași tipuri de ocupații. La moartea trupului fizic, era eliberat *ka* (dublul). Pentru a nu fi niciodată lipsit de un trup care să îndeplinească activitățile obișnuite, cum ar fi mâncatul și băutul, *ka* dispunea de un număr de statuete, ce erau animate de specialiști prin ritualul de „deschidere a gurii“. Așa cum vom vedea, faptul că se făceau atât de multe eforturi pentru a se asigura surogatelor dublului o supraviețuire fizică propriu-zisă este unic în religiile lumii. E adevărat că, în conformitate cu credințele chinezilor, sufletul bărbatului defunct sălășluia într-o tăbliță cu inscripții, care era ținută acasă pentru a asigura protecția căminului. În timpuri mai vechi, funcția tăbliței era îndeplinită de o statuetă de lemn, îngrijită și hrănită ca un zeu din Orientul Apropiat sau ca un rege egiptean defunct. Se credea că statuetele și tăblițele durează veșnic, la fel ca amintirea celor reprezentați de ele. În alte societăți se acorda o mai mică atenție comemorării morților : în Santa Cruz, defunctul era întâi înlocuit de un băț, căruia i se ofereau un timp prinosuri. Până la urmă însă, familia uita pe cine reprezenta bățul ; oamenii mâncau prinosurile și aruncau bățul.

Dar, în afara oglindirii postume a acestei existențe pământene, egiptenii aveau concepții distincte și elaborate referitoare la alte lumi. Acestora le vom acorda atenție în capitolul de față.

De la piramide la sarcofage

În timpul dinastiilor Imperiului Vechi, toate speranțele de eternitate erau concentrate asupra regelui, care se credea că și-ar petrece viața de apoi în ceruri. Prin intermediul regelui se bucurau de eternitate, prin împuternicire, și constructorii acelor vaste complexe funerare, piramidele. Acestea erau „scări pentru ascensiunea la ceruri a regelui“[2] și, de la sfârșitul dinastiei a cincea și în timpul dinastiei a șasea, inscripțiile săpate în pereții piramidelor făceau aluzie la peripețiile postume ale regelui. Aceste inscripții sunt cunoscute ca „textele piramidelor“[3].

Existența postumă în ceruri a rămas privilegiul exclusiv al regelui, dar și nobilii construiau morminte astfel încât să-și poată continua existența pământească după moarte și, adesea, împrumutau ceva din imortalitatea monarhului. În timpul primei periode intermediare și a Imperiului de Mijloc (circa 2100-1700 a.C.), mulți aristocrați doreau să fie proclamați „drepți“ și să obțină glorificarea divină în tărâmul morților ; în acest scop, ei se foloseau de texte și formule înscrise pe partea dinăuntru a sarcofagelor lor. Colecția de 1.185 de astfel de „vrăji“ a fost adecvat numită „textele sarcofagelor“[4].

În timpul Imperiului de Mijloc, credințele funerare au devenit din ce în ce mai democratice : chiar și săracii se puteau bucura de existență *post mortem* în Câmpul Trestiilor, unde li s-ar fi atribuit spre cultivare o bucată de pământ. Beatitudinea ajungerii în Câmpul Trestiilor este tema unei colecții de papirusuri funerare, adesea bazate pe precedente din textele sarcofagelor și chiar din textele piramidelor, colecție denumită convențional *Cartea Morților*[5]. Cele mai vechi papirusuri păstrate care formează *Cartea Morților* au fost datate către secolul al XV-lea a.C., deși credințele pe care le reflectă sunt mai vechi.

Textele piramidelor, textele sarcofagelor, *Cartea Morților* – aceste trei stadii ale concepției egiptene privind cealaltă lume – merită fiecare o examinare separată.

Textele piramidelor

Conform textelor piramidelor, destinul ceresc al faraonului este de a se transforma în Osiris : „Osiris Regele“, fiu al lui Nut, frate al lui Isis. Fiul său Horus îi „deschide gura“, adică îl reînvie în viața

de apoi. Uneori, faraonul este identificat cu Horus însuși sau cu zeul-soare. El este încoronat și așezat pe tron, devenind stăpânitor al lumii de dincolo și zeitate supremă.

Pentru noi, vrăjile par să conțină nenumărate metafore ale ascensiunii și renașterii. În realitate, este vorba de referiri precise la situații cu care se presupune că regele se confruntă în viața de apoi. Din punct de vedere tematic, se pot distinge vrăjile legate de ascensiune de vrăjile care presupun ca fundal cerurile. Ambele categorii sunt spectaculoase.

Modalitățile principale de ascensiune la ceruri sunt două : cu ajutorul unei scări făcute de Ra, zeul-soare, sau prin transformarea într-o pasăre, fie șoimul lui Horus, fie o creatură compozită, jumătate șoim, jumătate rață[6]. Uneori, această transformare pare a fi numai metaforică. ,,M-am înălțat la cer ca un bâtlan, am sărutat cerul ca un șoim, am ajuns la cer ca o lăcustă", declară regele[7]. Adesea, ascensiunea se produce ,,într-o vâlvătaie de foc" sau e însoțită de un cutremur ; se spune că faraonul devine ,,un fulger de lumină" în lumea de dincolo. Unul dintre texte combină magnific mai multe teme : ,,Cerul tună, pământul se cutremură, Geb [Zeul pământului] freamătă, cele două domenii ale zeului vuiesc, pământul este crăpat... Mă ridic la cer, traversez (firmamentul) de fier... mă ridic la cer, aripile mele de pene sunt cele ale unei păsări mari"[8]. În timpul ascensiunii sale, faraonul defunct se transformă într-o ființă cosmică al cărei cap este un vultur, ale cărei tâmple sunt cerul înstelat, iar fața, ochii, nasul, dinții, etc., sunt zei[9].

În mod obișnuit, poarta cerurilor se deschide în fața faraonului, dar uneori el o găsește încuiată, zăvorul porții fiind falusul zeului Babi. Când poarta este descuiată, faraonul ajunge în lumea de dincolo și este transformat în zeul-crocodil Sobek[10]. Câteva din acțiunile îndeplinite în lumea de dincolo au scopuri magice. Regele renaște dintr-un vultur sau din marea vacă sălbatică. El se îmbăiază în sudoarea înmiresmată a lui Osiris sau în Câmpul de Stuf. Devine nepieritor, oasele sale transformându-se în fier. Devine un spirit sau o stea. Pentru a dobândi pentru sine cât mai multă putere magică, el fugărește zeii și îi mănâncă. ,,El mănâncă puterea lor magică și înghite spiritele lor" și ,,înghite inteligența fiecărui zeu"[11].

O întreagă categorie de texte, dintre care unele sunt numite ,,textele luntrașului"[12], descriu modul în care faraonul traversează râul morții, navighează pe cer, călătorește către Ra pe trestia plutitoare a

cerului sau devine luntrașul lui Ra. ,,Mă cobor la locul meu, iau vâsla, îl duc cu luntrea pe Ra în timp ce traversează cerul, (chiar eu) o stea de aur..."[13]

Textele sarcofagelor

Textele din Imperiul de Mijloc prezintă aristocrați care se simt îndreptățiți să se bucure de imortalitatea regală și care pun să li se înscrie formule magice pe partea interioară a sarcofagelor. Sarcofagul reprezintă universul : partea de deasupra este cerul, partea de dedesubt este pământul, iar părțile laterale, cele patru direcții ale spațiului[14]. În sarcofag, defunctul devine Osiris, așa cum se întâmplă cu faraonul în textele piramidelor. Ochii magici *(oudjat)*, pictați pe partea din afară la nivelul ochilor defunctului, îi permit acestuia să vadă lumea celor vii.

Imaginea lumii de dincolo, așa cum apare din textele sarcofagelor, este mai complexă decât cea din textele piramidelor. Multe credințe populare excluse din textele piramidelor, care sunt mai restrânse, par a fi pătruns în noile concepții privind viața de apoi. Aceste concepții prezintă analogii izbitoare cu materialele din Oceania, examinate pe scurt în capitolul 2 al acestei cărți.

În texte, defunctul poate ajunge în ceruri numai dacă scapă de un număr de încercări grele și de capcane. Un năvod întins între cer și pământ are rolul de a opri toate sufletele care se înalță. Pentru a scăpa, defunctul trebuie să dea dovadă de hotărâre și să cunoască numele părților componente ale năvodului și ale bărcii pescuitorilor de suflete. ,,O, voi, pescari ai morților, o, voi, copii ai taților voștri care prind morții, n-aveți decât să-i prindeți pe toți cei care sunt pe pământ, pe mine nu mă veți prinde în plasele voastre în care prindeți morții ; prindeți-i (numai) pe aceia care sunt pe pământ, pentru că eu vă știu numele..."[15]

Salvarea este însoțită de transformarea defunctului în zeul-crocodil Sobek sau într-o pasăre.

„Priviți-mă, voi, pescari ai zeilor ; uitați-vă la mine, voi, pescari de oameni. Nu mă veți prinde, nu mă veți înșfăca, nu vă veți impune voința împotriva mea, pentru că m-am ridicat din inima sa, am scăpat din strânsoarea sa ca un șoim lung de șapte coți, mănânc cu gura mea,

defechez cu anusul meu. Cei care există mă văd, cei care nu există mă venerează, cei care sunt acolo mă preamăresc... Am scăpat din încleștarea sa ca Sobek și Horus cel din Nord... Am scăpat din încleștarea sa ca marele bâtlan, pasărea-lotus care prinde pește"[16].

Alte pericole sunt reprezentate de capcane, sub formă de animale și demoni, cum sunt Gebga, Pasărea Neagră sau Rerek, Ucigașul lui *Ka* (dublul)[17]. Tbtt și 'Isttt, cele două „însoțitoare nobile ale lui Ra", doritoare de plăceri, amenință să-l extenueze fizic pe defunct ; acesta trebuie să respingă orice gânduri impure și să declare : „Am adus sufletul meu, mi-am salvat puterile magice, nu voi renunța la puterile mele, pentru că sunt un pur care și-a părăsit trupul, sunt un copil și sunt inert"[18]. Cu cuțitul în mână, defunctul este gata să le înjunghie pe „cele două însoțitoare surori, care sădesc dragostea pentru ele în inimile spiritelor"[19].

Ascensiunea la ceruri are loc sub forma păsării *ba* (suflet). Transformarea într-o pasăre (șoim, bâtlan, ibis, vultur și așa mai departe) este unul dintre cele mai frecvente motive în textele sarcofagelor. De asemenea, defunctul se poate transforma într-o flacără sau într-un zeu.

Judecarea defunctului de către un tribunal de zei a apărut mai târziu în cadrul credințelor funerare egiptene. Totuși, chiar atunci când defunctul a fost admis în ceruri și a fost identificat cu Osiris, destinul său poate fi încă în primejdie, din pricina uneltirilor fratelui lui Osiris, Seth, care încearcă să-l omoare. Dacă Seth reușește, defunctul moare a doua oară, de data aceasta definitiv[20].

Cartea celor două căi este, de regulă, scrisă în interior, pe fundul sarcofagului. Ea descrie cele două drumuri ale defunctului – unul pe apă, celălalt pe uscat – care duc la domeniile glorioase ale lui Horus cel Vârstnic[1]. Aceste drumuri sunt înconjurate de un cerc de foc de netrecut, pe care sufletul îl poate traversa numai dacă știe descântecele potrivite. Pe defunct îl pândesc multe pericole : lacuri de foc, mânuitori agresivi de cuțite, oameni care urlă, puși pe distrugere, marele Față-de-câine, cât și mulți alți paznici de porți, cum ar fi Cel-care-este-trântit-cu-două-fețe-în-bălegar, Înaltul-vânturilor, Domnul-puterii-care-lovește, Cel-care-scuipă-Nilul, Cel-care-îi-taie, Cel-care-mănâncă-ceea-ce-cade-din-părțile-sale-posterioare, Cel-care-privește-amenințător, Cel-a-cărui-față-este-inversată, Cel-care-se-hrănește-cu-larve și așa mai departe[21].

[1] Este vorba de ipostaza de adult a zeului Horus (stăpân al spațiului celest și învingător al lui Seth), spre deosebire de ipostaza de copil a acestuia (Horpahrud) (n. tr.).

Cartea celor două căi poate fi definită adecvat ca un îndreptar pentru diferitele părți ale lumii de dincolo ; ea prezintă numele secrete ale teribililor paznici ai porților și conține descântece care asigură trecerea fără pericole a defunctului.

„Îndreptar pentru porțile duble ale orizontului, atunci când s-au închis din porunca zeilor. Acesta este numele paznicilor lor, care este scris și aceasta este natura lor întreagă. Oricine nu știe ce vorbesc ei, va cădea în plasele celor care pândesc acolo... Oricine știe ce vorbesc ei, va trece și va sta alături de Marele Zeu, oriunde ar fi acestea și îi va arăta respect, pentru că el este cel pe de-a întregul înzestrat și spiritualizat. Omul care va ști nu va pieri niciodată, iar sigiliul lor va fi asupra lui ca asupra oricărui zeu pentru care ei, dintre toți zeii, se îndură"[22].

La fiecare pas, defunctul este amenințat să piară în foc : „Aceasta este cărarea sa, adică a Palatului Tămâii ; nu trebuie să mergi pe ea. Carnea mea este în flăcări. El nu trebuie să se întoarcă la ea. Agresor este numele său. El și puterea lui au scăzut. Cel-al-cărui-foc-este-teribil este numele său"[23].

Cartea Morților

În timpul Imperiului de Mijloc, în credințele egiptenilor, lumea de dincolo și-a deschis porțile tuturor, bogați și săraci. Acest stadiu al credințelor funerare este exprimat de *Cartea Morților*, care este de fapt o sinteză de motive funerare străvechi, compilate în timpul Imperiului Nou.

Câmpul Trestiilor și *Câmpul Ofrandelor* – două ipostaze ale paradisului egiptean – sunt la fel de vechi ca textele piramidelor[24]. Câmpul Ofrandelor, localizat în vestul cerului, este păzit de Taurul Ceresc al lui Ra, pe care Raymond Weill îl identifică cu constelația Orion[25]. Câmpul Trestiilor este localizat în partea de est a cerului. La origine, acesta era un loc de abluțiune, purificare și renaștere, care permitea defunctului să urmeze soarele către vest și să ajungă în pa-

radis, adică în Câmpul Ofrandelor. Totuși, într-o privință, funcțiile distincte ale celor două câmpuri se suprapun, ambele fiind înfățișate ca lăcașuri osiriene ale defuncților, care continuă să existe fericiți și să-și cultive parcelele lor de pământ. *Cartea Morților* ilustrează o fază ulterioară a acestei credințe. În această fază, defunctul nu mai vrea să facă nici o muncă umilitoare în viața de apoi, așa că este înmormântat laolaltă cu figurine de lucrători *(shabti)*, care prind viață prin puterea descâtecului al 6-lea, „desțelenind câmpurile,... irigând pământul sau... transportând nisip de la răsărit la apus“[1].

Două inovații majore în credințele egiptene privind viața de apoi și incluse în *Cartea Morților* sunt descrierea procesului defunctului, în decântecele 30 b și 125 b, care constă în faimoasa „psihostazie“ sau cântărire a sufletului pe talerele celui ce ține balanța și nu mai puțin faimoasa „confesiune negativă a păcatelor“ de către defunct, în descântecul 125 a. Deși, în general, se presupune că un egiptean face binele și se ferește de rău, lista de acțiuni negative ni s-ar putea părea ciudată, mai ales când este vorba de munca în exces, care este considerată a fi una dintre cele mai grave culpe. „Nu am făcut vreo faptă rea, nu am muncit în fiecare zi mai mult decât era necesar..., numele meu nu a ajuns în birourile celor care controlează sclavi, nu l-am sărăcit pe orfan de bunurile sale..., nu am ucis... etc“[2].

Aceleiași serii de acțiuni negative îi aparțineau furtul din ofrandele alimentare destinate zeilor și spiritelor, înșelăciunea și orice daună ecologică, cum ar fi construirea de diguri ilicite pe apele curgătoare, devierea cursurilor de apă sau prinderea peștilor în terenurile mlăștinoase unde aceștia își depun icrele[3]. Prima „confesiune negativă“ este urmată de una mai elaborată, în care defunctul numește fiecare membru al tribunalului și neagă orice făptuire a păcatului pe care acel membru îl pedepsește (de exemplu, Mâncătorul-de-măruntaie pedepsește jurământul fals, iar Cel-a-cărui-față-este-în-spate pedepsește homosexualitatea)[4].

[1] V. *Cartea egipteană a morților*, trad. Maria Genescu, Ed. Sophia, Arad, 1993, p. 44; pentru citatele care urmează, v. *idem*, pp.164-165, 167-168, 172 (n. tr.).

[2] Pentru traducere, m-am folosit și de o versiune românească a textului, datorată lui Constantin Daniel, în *Gândirea egipteană antică în texte*, Ed. Științifică, București, 1974, pp. 13-14 (n.tr.).

[3] V. *ibidem* (n. tr.).

[4] V. *Gândirea egipteană antică în texte, ed. cit.*, pp. 15-17 (n. tr.).

Apoi, defunctul ține un discurs în fața juriului, după care zeii îi pun întrebări ; întrebările și răspunsurile sunt enigmatice. Pentru a merge mai departe, defunctul trebuie să fie în stare să identifice corect, după numele lor, părțile fiecărei porți pe care o are în față (de exemplu, numele ușorilor este „Greutate a Adevărului“, iar numele zăvorului ușii este „Degetul Piciorului Mamei Sale“) și să identifice pe fiecare paznic de poartă[1].

Credințele funerare egiptene au continuat să exercite o influență puternică asupra religiei elenistice, mai ales asupra cultului de mistere al lui Isis și asupra unor texte gnostice copte târzii, ieșite la iveală în secolul al XIX-lea.

[1] Călătorii pe lumea cealaltă și descrieri ale acesteia se găsesc și în vechi povestiri egiptene, v. *Faraonul Kheops și vrăjitorii. Povestirile Egiptului antic*, Ed. Minerva, București, 1977, p. 263 sq. (n. tr.).

CAPITOLUL 5

CĂLĂTORIILE PE COCORI, INVOCAREA SUFLETULUI ȘI MIRESELE-FANTOMĂ ÎN CHINA TAOISTĂ

A trăi cu aer

Ca și imortalitatea, imponderabilitatea este o specialitate taoistă. Din cele mai vechi timpuri, amândouă au fost strâns corelate, deoarece reducerea greutății corpului, fie prin mijloace ezoterice, fie prin alte procedee speciale, reprezintă modalitatea prin care cineva se poate înălța la ceruri, lăcașul celor nemuritori. Tratatul *Pao-p'u-tzu*, scris de Ke Hung înainte de anul 317 p.C., îl descrie pe taoistul nemuritor *(hsien)* ca pe o ființă care poate merge la fel de bine prin foc, pe apă sau prin aer, ,,purtat de vânt într-un car de nori"[1]. El este un ,,cadavru ambulant" și, deși își ascunde adevărata natură, este recognoscibil după pupilele-i pătrate, după vârfurile urechilor, care-i ajung în creștetul capului, și după penele care îi acoperă corpul[1]. Adepților taiosmului le este promisă imponderabilitatea : ,,El va avea un veșmânt de pene, va călători pe o rază de soare sau va călări o stea, va pluti în neant... Oasele sale vor străluci ca jadul, fața îi va fi incandescentă, o aură îi va înconjura capul, întregul său corp va emite o lumină supranaturală și va fi la fel de incandescent ca soarele și ca luna"[2]. El este un maestru al ,,artei de a se înălța la ceruri în plină zi", poate avea șapte înfățișări diferite, devenind lumină sau nor, și se poate ascunde în soare, în lună sau în stele[3].

An-ch'i Sheng, un locuitor al Insulelor Preafericiților din Oceanul de răsărit, a obținut puterea de a deveni invizibil și s-a înălțat la ceruri după ce a trăit în munții Lo-fu, din provincia Kwangtung, mâncând numai tulpini de papură. Această dietă taoistă frugală se numește ,,a trăi cu aer" și sunt mulți cei care au încercat-o. Nici o abatere de

---

[1] Astfel de informații se găsesc în tratatul lui Liu Xiang (secolul I a.C.), intitulat *Biografiile unor vestiți nemuritori* ; vezi Yuan Ke, *Miturile Chinei antice*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1987, pp. 173 și 416 (n. tr.).

la ea nu este permisă. Chang Liang, care a murit în anul 187 a.C., a dat greș, pentru că a mâncat un pic de orez oferit de împărăteasă. Li Pi (722-789 p.C.) a obținut nemurirea sub potrivita poreclă de ,,Clavicula Nemuritoare a lui Ye" : după ce s-a hrănit numai cu fructe sălbatice, el a devenit un schelet.

Dacă, din diverse motive, dieta nu dădea rezultate, se putea recurge la un elixir inventat de medicul T'ao Hung-ching (452-536 p.C.). Elixirul era făcut din aur, cinabru, azurit și sulf, avea culoarea ,,brumei și a zăpezii" și gust amar. Împăratul a încercat elixirul și probabil a zburat, deoarece l-a răsplătit pe cel care i-l făcuse [4]. În timpul domniei împăratului Wu Ti (141-87 a.C.) din dinastia Han, alchimistul Shao-kun era deja în posesia unui elixir similar, întrucât se lăuda astfel : ,,Eu pot pune în frâu dragonul zburător și pot vizita marginile pământului. Pot călări cocorul alb și mă pot înălța deasupra celor nouă ceruri"[5]. Alchimistul Liu An, din secolul al II-lea a.C., era renumit pentru că ar fi preparat un elixir care îi permitea să se înalțe la ceruri – nu numai lui, ci și păsărilor și câinilor săi, după ce linseseră sticluța pe care el a scăpat-o în curte, la înălțarea sa bruscă[6].

Se spune că unele plante, cum ar fi *huang-ching*, ar fi produs nemurirea, care este însoțită de imponderabilitate. Conform tradițiilor privindu-i pe nemuritori, în situații rare, crizantema produce o sămânță roșie cu proprietăți miraculoase. O fată de 16 ani a mâncat una ,,și, deodată, a zburat purtată de vânt". După un timp, ea ,,a dispărut în înaltul albastru al cerului, întâi dispărându-i capul și, în cele din urmă, picioarele"[7].

Totuși, în general, taoiștii preferau vehiculele zburătoare pentru a călători spre ceruri. Primul în ordinea importanței a fost cocorul[1], alb sau negru, dar rațele sălbatice și chiar tigrii puteau fi, la nevoie, folosiți și ei. Chiar și unii pantofi speciali erau considerați eficienți, precum aceia făcuți de Sun Pin din piele de pește și care te înălțau la nori[8]. Vestitul împărat Chi a ajuns la nemuritorii din ceruri înălțându-se la ei pe un cal înaripat sau, conform unei alte versiuni, pe spatele unui dragon cu barbă lungă, în stare să ducă șaptezeci de oameni deodată. Ofițerii imperiali de rang inferior, care nu au izbutit să-și gă-

---

[1] În China, ca și în Japonia, cocorul simboliza longevitatea și nemurirea, crezându-se că trăiește sute sau chiar mii de ani. El apare adesea în tovărășia nemuritorilor, cărora le servește ca vehicul. Vezi Mircea Eliade, *Alchimia asiatică*, București, 1935, p. 16 și Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des Symboles*, Ed. R. Laffont, Paris, 1982, pp. 488-489 (n. tr.).

sească loc pe spatele dragonului, s-au agățat de perii bărbii sale, care din nefericire s-au rupt. La ridicarea la ceruri, a căzut și arcul împăratului ; atât arcul cât și perii au fost strânși cu venerație de cei rămași pe pământ[9].

Se spunea că ființe cu aspect omenesc, cu pene, cu ochi roșii, cu capete albe, cu fălci lungi, născute din ouă și numite adecvat Yö-min sau ,,oameni-păsări", trăiesc pe piscuri lângă țărmul mării, pe o insulă din Oceanul de sud-est. Ele aveau ciocuri de pasăre și puteau zbura pe distanțe scurte[10].

În timpuri străvechi, dragonii erau cele mai bune vehicule zburătoare. Împăratul Shun care, conform tradiției, a trăit în secolul al XXIII-lea a.C., a învățat de la cele două fiice ale Împăratului Yao, Nü Ying și O Huang, cum să zboare și să se miște ca un dragon. K'u Yüan (332-295 a.C.) a scris un poem alegoric despre zborul deasupra munților Kun-lun într-un car tras de dragoni și precedat de Wang-shu, vizitiul lunii[11].

Dispozitivele mecanice de zbor s-au bucurat, de asemenea, de o tradiție venerabilă. Unui anume Chi-kung i se atribuie invenția unui car zburător *(fei-ch'e)*, în timpul domniei împăratului Ch'eng T'ang (secolul al XVIII-lea a.C.). Potrivit unei alte surse, carul ar fi fost construit de tribul lui Chi-kung, format, conform altor mărturii, din oameni cu un singur braț și trei ochi, care călăreau pe cai vărgați[12]/ [1]. Kung-shu Tzu (Lu Pan), un contemporan al lui Confucius, era cunoscut pentru iscusința sa în înălțarea zmeelor. Din sursele contradictorii care se referă la el, nu este însă clar dacă a putut să zboare timp de trei zile cu unul dintre zmee sau dacă, mai curând, după ce a lucrat trei ani la el, zmeul s-a sfărâmat la prima încercare de zbor. Kung-shu a fost adorat ca patron al dulgherilor chinezi până de curând, în mare măsură în același fel în care Sfântul Giuseppe Desa di Copertino (secolul al XVII-lea), care practica levitația, este considerat patron al aviației de către Biserica Catolică. Potrivit surselor antice, Lu Pan a fost destul de isteț pentru a-și convinge părinții să se ofere voluntari la prima încercare a invențiilor sale ; drept care i-a pierdut pe amândoi[13].

---

[1] Această legendă (ca și multe altele similare), despre nemuritori/longevivi în stare să zboare cu diverse vehicule, este relatată în *Cartea munților și mărilor (Shan hai jing*, cca. 2190 a.C.); vezi Yuan Ke, *op. cit.*, pp. 269-270 și pp.453-454 (n. tr.).

Aceste experiențe de zbor efectiv par a singulariza China în preistoria aviației moderne ; credințele populare și taoiste sunt extrem de bogate și în ceea ce privește călătoriile sufletului către alte lumi.

Cele două suflete ale Chinei

Între anii 1901 și 1910, sinologul J.J.M. de Groot a publicat o carte (comparabilă ca mărime, metodă și abordare cu cea ulterioară a lui Frazer, *Credința în imortalitate)*, privind credințele chineze vechi și moderne referitoare la un suflet separabil[14]. Concepția evoluționistă a lui De Groot privind ,,animismul" și religia în general poate părea simplistă conform standardelor moderne, iar generalizările sale discutabile ; totuși, materialele pe care le-a adunat sunt inestimabile.

Conform lui De Groot, existența a două suflete este o credință larg răspândită în China antică și modernă. În confucianism ele sunt, pe de o parte, *shen*, sufletul *yang* sau sufletul respirației *(ch'i)*, care după moarte devine un spirit strălucitor *(ming)* și, pe de altă parte, *kuei*, sufletul *yin*, care funcționează în trupul viu ca *p'o*, iar după moarte se reîntoarce pe pământ. Semnificația lui *shen* nu este limitată doar la respirația animală, ci este extinsă la mișcări naturale precum „respirația" vântului, a unui curs de apă ori a tunetului. La rândul său, *kuei* este o legătură cu viața trecută : strămoșii, cărora li se oferă sacrificii în temple, sunt *kuei*. Toate elementele au *shen* și *kuei* și la fel și ,,ființele invizibile care sălășluiesc în Lumea Întunericului", precum și statuile făcute de om[15].

Relația între *shen* și *kuei* este complexă. Ea poate fi exprimată într-o serie de noțiuni opuse : *yang* și *yin*, dilatare și contractare, desfășurare și restrângere, Soare și Lună, zi și noapte, dimineață și după-amiază, creșterea și descreșterea Lunii, flux și reflux, primăvară și iarnă și așa mai departe. Așa cum ne putem aștepta, psihologia chineză apare cu atât mai complexă cu cât o investigăm mai mult. Noțiuni diferite, cum ar fi *ching* (spirit vital) și *ling* (acțiunea manifestă a lui *ching)*, joacă un rol crucial. Ele sunt parte a unui sistem de clasificare vast și variabil, bazat pe omologii între micro- și macrocosmos. Ca și colegii lor mai timpurii, grecii pitagoreici (vezi capitolul 8 al cărții), savanții din dinastia Sung (între secolul al X-lea și secolul al XII-lea p.C.) considerau că nenumărate legiuni de *shen* și *kuei* pluteau între cer și pământ.

Terminologia taoistă este încă mai complexă. Cele două suflete au mai multe părți : *hun* are trei părți, *p'o* are șapte. În afară de aceasta, sunt nu mai puțin de cinci *shen* în cele cinci organe principale ale corpului : ficat, plămâni, inimă, splină și rinichi. Ele sunt reprezentate figurativ ca cinci animale spirituale – dragon, tigru, pasăre roșie, phoenix și cerb – cărora li se adaugă un al șaselea animal, compozit, șarpe-broască țestoasă, reprezentând vezica biliară. Uneori cele cinci *shen* sunt înfățișate sub forma a cinci regi. Însă numărul de *shen* interne poate fi multiplicat *ad libitum* : un tratat taoist, din secolul al X-lea sau al XI-lea, conține lista a trei duzini de *shen*, iar tratatele medicale atribuie cu generozitate fiecărei ființe umane ,,o sută de *shen*" (în limba chineză, ,,o sută" poate însemna ,,un număr mare"), a căror localizare variază în funcție de vârstă. În timpurile străvechi se presupunea că principalul lăcaș al sufletului *shen* era inima.

Sufletul *shen* sau *hun* era, în general, considerat ca fiind separabil. Prin anumite ceremonii funerare era plasat într-o tăbliță, într-o imagine a defunctului și într-un stindard, care erau depuse în mormânt. După înmormântare, *hun* era definitiv introdus într-o tăbliță, păstrată apoi acasă ca un obiect cu puternice valențe protectoare. Uneori, preoții budiști îndreptau sufletul *hun* al defunctului către Paradisul vestic al lui Amitabha.

Însă moartea nu este singura ocazie în care sufletul liber poate să părăsească trupul. Multe astfel de întâmplări au fost adunate în lucrarea *Însemnări despre căutarea duhurilor (Shen-shen chi)*, scrisă de un anume Yu Pao, al cărui frate a trecut printr-o moarte temporară de câteva zile; în timpul acesta ,,a fost martor la tot felul de lucruri referitoare la *kuei* și *shen* în ceruri și pe pământ"[16]. Lucrarea *Însemnări ulterioare despre căutarea duhurilor (Shen-shen hou-chi)* – atribuită unui oarecare T'ao Ch'ien (365-427 p.C.), dar care în realitate se referă la evenimente petrecute cu secole mai târziu – explică un caz de bilocație, descriind sufletul liber al unei persoane ca pe un duplicat perfect al acesteia. Se spune că magicieni iscusiți sunt în stare să extragă sufletele din corpurile altora. În mod obișnuit, ei fac aceasta cu sufletele femeilor frumoase, care apoi nu-și mai amintesc întâmplarea, ca și cum s-ar fi petrecut în vis[17]. Oamenii pot să trimită ,,sufletele lor afară din corp cu un scop, în special pentru a vedea lucruri ascunse"[18]. O povestire din secolul al XII-lea relatează că un tânăr numit Chien-pu sau Shun-yu, era ,,în stare să trimită în afara corpului propriul său *shen*" și astfel să obțină informații despre fapte petrecute în altă parte. Într-o zi, cineva l-a speriat și astfel Chien-pu și-a pierdut darul și a murit la scurt timp după aceea[19].

Arta părăsirii trupului le era cunoscută și călugărilor budiști, care explorau Paradisul vestic al lui Amitabha înainte chiar de a se duce să sălășluiască acolo după moarte. Aceasta pare a fi o interpretare șamanică a conceptului budist de *dhyana* (meditație), în termenii unei călătorii în altă lume. O povestire din secolul al XVIII-lea atribuie unui criminal notoriu darul neobișnuit de a-și ascunde sufletul într-un vas, chiar înaintea vreunei arestări sau execuții. În felul acesta, el revine la viață de mai multe ori, spre stupoarea și disperarea poliției. Numai că el se poartă urât cu mama sa ; exasperată, ea predă vasul autorităților și astfel omul moare[20]. În general, din cele mai vechi timpuri, transele erau folosite pentru a vizita cerurile. Se spune că Mu din Chin (658-620 a.C.) și Chien-tse din Chao (498 a.C.) l-ar fi vizitat astfel pe împăratul din ceruri ; o relatare a vizitei lui Chien-tse a fost păstrată de Ssu-ma Ch'ien.

Catalepsia sau moartea aparentă, denumită *chüeh*, este atribuită unor cauze diferite, printre care pierderea sufletului *hun*. Se crede că diferite vrăji și droguri aduc înapoi sufletul *hun*, care este în întregime transferabil și care poate chiar să intre într-un animal (așa cum Lucius a devenit măgar în *Metamorfozele* lui Apuleius). Un caz de metempsihoză – sau de însuflețire a corpului unui defunct prin sufletul unei alte persoane – este relatat de Chang Tu, un ofițer din secolul al IX-lea p.C., în lucrarea sa *Sun-shih chi* (Consemnări din odăile proclamației). *Descrierea generală a lucrurilor stranii (I-wen tsung lu)* – un tratat din timpul dinastiei Yüan sau Ming – atribuie sufletului *kuei* capacitatea de a se strecura în trupul unui om recent decedat, pentru a-l readuce la viață. Cartea *Întâmplări extraordinare din pavilionul desfătării (Liao-chai chi i)*, o colecție de 430 de povestiri cu fantome, scrisă în timpul dinastiei manciuriene de un anume Pu Sung-ling, originar din provincia Shantung, descrie cazul unui călugăr budist decedat, care a luat locul sufletului *hun* al unui nobil : acesta din urmă s-a dus la mânăstire și a trăit printre discipolii călugărului[21]. Larg răspândită era credința în *metensomatosis* (reîncarnare) și, în special, în *zooantropie*, sau reîncarnarea în animale, vârcolaci și plante-duhuri.

Într-o lume în care se credea că duhurile se interferau – în atâtea moduri – cu oamenii vii, ne putem aștepta să găsim un puternic grup de specialiști în stare să le controleze. În China, aceștia erau preoții *wu*, aparținând celei mai vechi preoțimi oficiale. Inițial, preoții *wu*

erau mai ales femei, dar atunci când confucianismul a devenit o religie de stat, femeile au fost excluse dintre cei care puteau practica sacrificiile imperiale. În vechime, preoții *wu* erau atât de vestiți pentru călătoriile lor la ceruri, încât regele Chao din Ch'u (515-488 a.C.) a reclamat o explicație din partea ministrului său, Kuan She-fu, privind ciudatele isprăvi ale acestora. Demnitarul i-a explicat că preoții *wu* nu se înălțau la ceruri cu trupul, ci că numai spiritele lor vitale, *ching* – care erau „într-o stare luminoasă și strălucitoare" – se puteau „înălța la sferele înalte și coborî la cele inferioare", fiind astfel în stare să prezică viitorul și să cunoască trecutul. De asemenea, preoții *wu* puteau să fie posedați de sufletele *shen* ale altora, ceea ce explică din nou calitățile lor extraordinare[22].

În paginile care urmează vom vedea activitatea preoților șamani *wu*, în timpurile recente.

Invocarea sufletului în Singapore

Alan J.A. Elliott a studiat fenomenul de posedare șamanică, în cadrul *shen*-ismului din Singapore, la sfârșitul anilor 1940[23]. În acea perioadă, majoritatea chinezilor din Singapore încă se autodefineau ca fiind *pai shen*, adică adoratori al lui *shen*, iar psihologia chineză se întemeia pe existența unui suflet *hun*, format din trei părți și a unui suflet *p'o*, format din șapte părți. *Shen* era influența pozitivă asociată lui *hun*, iar opusul său era *kuei*, influența negativă asociată lui *p'o*. Se crede că atât *shen*, cât și *kuei* supraviețuiau după moarte, *shen* într-un mod mai consistent însă.

În Singapore, specialistul în suflete – bărbat sau femeie – era denumit *tang-chi* (tânăr prezicător), indiferent de vârsta sa reală. Majoritatea *tang-chi* își celebrau riturile în temple și aveau nevoie de un întreg arsenal de instrumente, mai ales de arme, pentru a demonstra puterea transei asupra durerii și a rănilor pe care și le produceau. Cele mai obișnuite ustensile erau săbiile, țepușele, paturile cu cuțite și dureroasele „bile cu țepi" care sfâșiau carnea.

Se credea că *tang-chi* erau posedați de *shen*. Erau o mulțime de *shen*, dar două dintre ele erau considerate cele mai importante. Primul era masculin, *Ch'i-t'ien Ta-sheng* („marele sfânt egalul cerului"), adică zeul-maimuță, personaj principal al romanului *Călătorie spre Soare-apune*[1] (cu care ne vom reîntâlni în capitolul următor). Al doilea *shen* era feminin, zeița budistă Kuan-yin.

Tot la Singapore, femeile *tang-chi* se specializau în călătorii în lumea de dincolo pentru „invocarea sufletului" *(Khan-bông)* sau necromancie. Specialistele în invocarea sufletului reclamau ajutorul lui Kuan-yin, pentru a le călăuzi prin lumea spiritelor. În timpul fiecărei ședințe rituale, ele reconstituiau un fel de nouă *Divina Commedia*, vorbind cu spiritele din infern, imitându-le vocile și descriindu-le mutilările și torturile atroce ; continuau astfel până găseau fantoma pe care o căutau. „În cele din urmă, Kuan-yin apare prin porțile infernului, care înalță cântări la trecerea ei. Specialista în invocarea sufletului se ridică în picioare cu mâinile încrucișate și cade într-un jilț din spatele său. Asistența se apropie pentru a o reanima cu apă descântată. După câteva secunde, ea își recapătă cunoștința și se pregătește să plece din casă"[24].

Mirese-fantomă în Taiwan

Între 1966 și 1968, David K. Jordan a întreprins o cercetare de teren într-un sat, la nord de orașul Tainan, în zona de sud-vest a Taiwanului, unde se vorbește dialectul hokkien. Credințele pe care le consemnează sunt doar o variantă a celor din Singapore, descrise de J.J.M. de Groot sau de Alan J.A. Elliott. Taiwanezii admit existența a două suflete. *Phek (p'o)* este asociat cu pământul, feminitatea, întunericul și *yin* ; el este necesar vieții, dar este trecător, pentru că după ce dăinuie un timp în coșciug și în jurul mormântului, în cele din urmă existența sa încetează. *Hwen (hun)* sau *ling (leng)*, numit popular *linghwen (leng-hun)*, este nemuritor și *yang* ; el poate fi trimis în iad, se poate reîncarna, poate trăi într-o lume a fantomelor sau poate deveni o fantomă rătăcitoare, *goei (kuei)*. Dacă un *hwen* este bun, el poate deveni, după moarte, un *shern (shen)*, un spirit ceresc sau un zeu. Voința nenumăratelor spirite este revelată de specialiști, numiți *tang-chi*, care își rănesc propriul corp cu ajutorul a cinci instrumente : bilă cu țepi, sabie, ferăstrău, bâtă cu țepi și secure.

Permanenta interacțiune dintre lumea aceasta și lumea invizibilă a spiritelor este exemplificată de fenomenul „căsătoriei infernale",

[1] Vezi nota de la p. 122 (n. tr.).

care constă invariabil în căsătoria dintre o mireasă-fantomă și un mire pământean. O specialistă *tang-chi* răspunde de oracolul Micului Zeu la Chiali. Ea „se specializează în căsătorii ale spiritelor și dispune de un stoc de echipament pentru ceremonie, care poate fi închiriat pentru ziua respectivă“[25]. Viitoarea mireasă – fantoma unei fete care a murit în copilărie – reclamă o căsătorie, fie apărând în visul cuiva din familia ei, fie pricinuind o boală sau un ghinion cuiva apropiat. Este menirea mediumului de a stabili voința fantomei și de a ajuta familia în timpul căsătoriei. Înainte vreme, era obiceiul ca mirele să fie ales la întâmplare – primul bărbat care ridica un plic roșu lăsat pe stradă – dar, conform lui Jordan, în ultimul timp, este tot mai răspândit obiceiul de a se face căsătoria în familie, mireasa-fantomă fiind măritată cu soțul uneia dintre surorile sale. Ca o explicație a acestui fenomen, Jordan sugerează probabila penurie de mirese-fantomă în unele comunități sătești ; dar nu pot fi excluse motivațiile economice, deoarece mireasa-fantomă primește o zestre destul de substanțială. Astfel, căsătoria în familie ar trebui să-i mulțumească pe toți cei implicați. Da fapt, nunta se desfășoară și arată ca una autentică, cu excepția faptului că – atunci când coboară din taxi – mireasa este un manechin de circa 80 de centimetri înălțime, îmbrăcată ca o persoană decedată, cu trei rânduri de haine ; fața ei – în loc să fie palidă și preocupată, ca a unei mirese autentice – afișează zâmbetul impecabil al fetelor de pe calendarele japoneze.

Mireasa-fantomă este o amenințare pentru soțul ei. Mai mult, ea nu poate fi păcălită : dacă soțul încearcă să evite această prezență nepământeană și nu își onorează contractul matrimonial, ea se poate răzbuna pe cei vii, producându-le necazuri, ca înainte de căsătorie. Ea trăiește în două lumi, la fel ca bărbatul care a acceptat să o ia de soție.

Maeștri ai călătoriilor pe cocori

Până nu demult, vechiul țel al nemuririi mai era încă urmărit în cercurile taoiste[26]. Preoții taoiști efectuează încă cele mai impresionante călătorii între lumi. În cartea sa *The Teachings of Taoist Master Chuang* (Învățăturile maestrului taoist Chuang), Michael Saso descrie tehnicile eclectice folosite de maestrul Chuang-ch'en Teng-yün (mort în 1976), din orașul Hsin-chu, din Taiwan[27]. La fel ca magicianul german de la începutul secolului al XVI-lea Cornelius Agrippa von Nettesheim, maestrul Chuang putea invoca spiritele stelelor, cărora le cunoștea numele și aspectul. Această practică este una dintre operațiile taoiste tipice privind stelele, care includ invocarea, instalarea stelelor în corpul cuiva și mersul pe stele. Așa cum este descrisă în texte relativ vechi, această ultimă practică este deosebit de interesantă : stelele constelației Carul Mare îl duc pe maestru prin cele trei porți ale celor nouă ceruri, unde el prezintă un talisman fiecărui paznic și pronunță numele acestuia din urmă ; după aceasta, paznicul îl lasă să intre. Maestrul ajunge la poarta de aur, poarta paradisului, unde îi este controlat talismanul de către paznicii celor patru Poli ; aceștia îl lasă să treacă după ce se consultă cu împăratul porții de aur. După ce-a ajuns la cerul Yu Ch'ing, unde nu există dimensiune spațială, el intră în cele din urmă în paradis, în centrul căruia crește un copac de jad cu ramuri de aur, înconjurat de dragoni[28]. Cea mai apropiată analogie occidentală de această practică este așa-numita „liturghie a lui Mitra“, un text de magie elenistic, în care stelele îl ajută pe maestru la înălțarea sa la ceruri (v. *infra*, capitolul 10).

Ca și Michael Saso, John Lagerwey a lucrat cu un informator de excepție, preotul taoist Ch'en Jung-sheng din Taitung, în actualul Taiwan. Mai ambițios decât Saso, Lagerwey a întreprins cercetări asupra preoțimii *wu* – pornind din punctul unde ele au fost abandonate de J.J.M. de Groot, în 1910 – și a ajuns la rezultate spectaculoase[29].

Liturghia taoistă este o punere în scenă a unei călătorii la ceruri, puternic impregnată de reminiscențele unei reprezentații șamanice. Lagerwey descrie detaliat un ritual de consacrare a unui templu, care a avut loc în noiembrie 1980 în Taitung, cu Jung-sheng în postura de *kao-kung* (preot de mare rang)[30]. Desfășurat pe parcursul a trei zile (cu totul, 25 de ore), ritualul era compus din 19 secvențe principale, de mare complexitate. În ajunul primei zile, toate instrumentele care urmau să fie folosite erau purificate prin foc, operație urmată de un scurt dar zgomotos concert de tobe, apoi de anunțare, înălțarea steagului, aducerea ofrandelor de prânz și distribuirea lampioanelor. În ziua a doua se consumă ceremoniile pentru „tărâmul Căii“[31]. În cea de-a treia zi, „ofrandele tradiționale“ și „mântuirea universală“ puneau capăt desfășurării ritualului ; ca și celelalte secvențe, acestea simbolizau comunicarea dintre lumi.

Pe zidul exterior al templului, o placardă descria semnificația ritualului. Conform acesteia, când băteau tobele, răul era alungat de un foc întreținut cu ulei. Erau trimise mesaje oficiale în cele trei tărâmuri – al cerului, al apei și al pământului –, prin care notabilitățile erau chemate la un „banchet înmiresmat“. Redactate în stilul pretențios al

birocrației confucianiste, aceste scrisori către ființe din alte lumi trebuie expediate secretarilor împăraților celești și demnitarilor : la poarta de aur din capitala de jad a cerului, la poarta celor patru departamente ale celor trei tărâmuri, la biroul marelui suveran al departamentului ceresc, la curtea axei celeste de cea mai înaltă puritate, la departamentul piscului estic Tai și așa mai departe. Nu era omis nici un zeu și nici un funcționar celest de înalt rang, din rai sau din iad. Pentru a distribui invitațiile, marele preot le încredința unor mesageri divini.

„Lăsați zeii călări să galopeze fiecare în direcția sa și să dea (documentele sale) la departamentul potrivit, pătrunzând sus, la Poarta de Aur a Capitalei de Jad și jos, în apele strălucitoare și în pământul întunecat... Cele de mai sus sunt anunțate tinerelor de jad de la cele Trei Ceruri, iar ele trebuie să spună cuvintele mai departe, mesagerilor drumurilor prin nori ai celor Nouă Ceruri, ofițerilor valoroși ai Unităților Ortodoxe, marilor generali ai metalului topit și ai clopotelor de foc, ofițerilor puternici însărcinați cu consemnarea faptelor din această zi, funcționarilor încălecați pe dragoni zburători – tuturor mesagerilor divini“[32].

Ritualul vestirii, care urmează, a fost imaginat de o mișcare taoistă din secolul al X-lea p.C., numită „metoda ortodoxă a inimii cerurilor“ *(t'ien-hsin cheng-fa)*. Către sfârșitul secolului al XII-lea, practica *fa-piao* (expedierea memoriului) a devenit regulă[33]. Această practică supraviețuiește astăzi într-o formă simplificată. Începe cu o lungă secvență de purificare ; preotul este transformat într-o ființă cosmică al cărei cap este un nor de cerneală, care are drept păr stelele risipite, drept nas – un munte și ai cărei dinți sunt ca o pădure de săbii. Acest gigant se ascunde după Carul Mare, convoacă sufletele sale celeste și terestre și apoi începe să pășească pe stelele Carului Mare, pentru a ajunge la poarta de aur și a fi primit în audiență de Împăratul cerului. În același timp, el este purificat de „cei nouă phoenicși care distrug necurățenia“ și absoarbe energie de la stele.

Stând în fața altarului, preotul oferă tămâie celor șase maeștri și celor patru sfinți, care trec prin poarta de aur și coboară pe pământ într-un car de nori tras de un cârd de cocori[34]. După ce oaspeții invizibili au sosit și s-au așezat pe tronurile lor, li se oferă vin. Stropind altarul cu o floare muiată în apă, preotul poruncește demonilor să plece, în acompaniamentul unor sunete asurzitoare de percuție. Se arde din nou tămâie ; fumul parfumat urcă la cer luând forma sigiliilor celeste și atrăgându-i la altar pe nemuritorii așezați pe nori colorați, „toți generalii și demnitarii sus-puși din spațiul cosmic“[35]. Convocarea oaspeților cerești continuă întrucât, așa cum proclamă preotul, este greu „să te ridici la ceruri fără un cârd de phoenicși sau fără să încaleci pe un cocor ; nu se poate în nici un fel ajunge acolo decât călare pe neguri ușoare și nori“. Totuși, preotul pare să reușească și invitația este trimisă „Celor Trei Puri, Împăratului de Jad, celor nouă categorii de sfinți și nemuritori, soarelui, lunii, stelelor Ursei..., nemuritorilor celor cinci piscuri și zece peșteri, celor trei insule și nouă ostroave și tuturor duhurilor și zeilor celor nouă izvoare și șase peșteri, tuturor zeilor, de la conducătorii celor Nouă Ceruri până la cel mai umil zeu pământean... “[36]. Două documente scrise cu cerneală roșie asigură că poarta cerurilor este deschisă și „vânturile stelare“ sunt favorabile. Preotul se pregătește pentru „plimbarea unicornului“, anunțând că asistenții săi au deschis poarta cerului și i-au pregătit calea, astfel încât el îi poate întâlni pe suveranii cerului. Apoi, pronunțând numele fiecăreia dintre cele șapte stele ale Carului Mare, el „pășește“ pe ele. Înțelesul ezoteric al ritualului este acela că preotul trimite la ceruri „pruncul roșu“, o emanație de energie din partea inferioară a abdomenului, care traversează stelele Ursei, ajungând la o „audiență silențioasă în fața Împăratului Suprem“[37]. Văzute din exterior, gesturile oficiantului liturghiei taoiste sunt o simulare a unei ascensiuni la ceruri și, ca atare, amintesc puternic de un ritual șamanic. După alte câteva secvențe rituale, oaspeții pot pleca. Ei se urcă atunci în carul de nori și cocorii își iau zborul[38].

O parte a călătoriei în lumea de dincolo din ritualul vestirii este repetată mai elaborat în ritualul numit „tărâmul căii“ *(tao ch'ang)*, care este episodul central al unui rit de ofrandă. Cei șase maeștri și patru sfinți vin din nou, în urma unei invitații, în carul lor de nori. Un mesaj este dus Împăratului cerurilor prin intermediul fumului „celor cinci culori“ ; acompaniați de bătăi puternice în gonguri și tobe, suveranii celor patru vânturi sunt convocați printr-un „dans al săbiilor“ ; se oferă vin și tămâie ; făcând plecăciuni și îngenunchind, preotul oferă ceai Maestrului Purității Jadului ; ofrandele de ceai finale sunt repetate de încă două ori și se încheie cu imnuri.

Spectacolul poate fi înțeles din cel puțin trei perspective : în primul rând, asistența poate urmări episoadele principale ale călătoriei

cerești ; în al doilea rând, preotul execută vizualizări complicate ; și, în al treilea rând, preotul descrie ceea ce se întâmplă „cu adevărat", din punctul de vedere al energiilor subtile ale corpului și al evenimentelor, care se produc în ceea ce am putea numi „organismul său antropocosmic". De fapt, este posibilă o dublă hermeneutică a călătoriei în spațiu : o citire este externă, teatrală și macrocosmică ; cealaltă este microcosmică și este legată de „descinderile" și „ascensiunile" reale în interiorul palatelor corpului, construite și mobilate cu grijă în minte conform procedurilor taoiste străvechi. Este instructiv să urmărim reprezentările vizuale ale preotului în timpul unei ascensiuni la ceruri, așa cum le recomandă un text din secolul al XIII-lea :

„Vezi piatra roșie ca și cum ar fi soarele, vasul cu apă ca și cum ar fi luna, hârtia ca și cum ar fi benzi de aur, peria ca și cum ar fi un dragon verde, iar fumul de tămâie ca și cum ar fi nori albi. Funcționarii simbolului sunt deasupra acestor nori, iar băieții și fetele, ofițerii și generalii metodei simbolice sunt aliniați în ordine, la dreapta și la stânga. Când aceasta s-a îndeplinit, fă-ți pe mână semnul Carului Mare și vizualizează constelațiile celor cinci direcții care înconjoară corpul. Pășește pe Ursa *huo-lo*, apasă-ți pe mână punctul Împăratului din Cer și imaginează-te pe tine însuți intrând în cele Trei Terase și în Carul Mare"[39].

Ca și șamanul, preotul taoist coboară de asemenea în lumea de jos, în căutarea sufletului unui defunct, însoțit de puternice bătăi în tobă ; cu ajutorul cocorilor, el se înalță la ceruri pentru a interveni ca sufletul să fie admis în lumea celestă[40]. În alt ritual, se obține din ceruri un înscris de iertare ; acesta este emis de căpetenia învățăturii Cerului Verde, cunoscut și ca „acela care mântuie de tristețe", și este adus de un participant care mimează mersul călare. Simbolurile ascensiunii abundă : de exemplu, imnurile sunt cântate pe tonuri din ce în ce mai înalte[41] ; preotul poartă încălțări cu tocuri înalte și așa mai departe. Coborârea în iad, pentru eliberarea sufletului plecat (parte a ritualului numită „atacul iadului"), este deosebit de teatrală. După ce sunetul asurzitor al tobelor și al gongurilor indică miezul nopții, oficiantul, care adesea este un medium, vine în fața porții iadului și-l somează pe paznic (reprezentat de toboșar sau de un alt actor) să-l lase să intre în regatul tenebros al lui Yama. Într-o scenă elaborată, paznicul porții cere bani, dar bani adevărați, de cupru, nu de hârtie.

Întrucât oficiantul nu are, este lăsat să intre numai după ce intonează texte din scripturi. El continuă să cânte, dar cântecul lui va fi despre infern, descriind lucrurile la care este martor după ce trece de poarta puternicului Yama, în regatul întunericului. Acolo, în centrul iadului, el execută un ritual de exorcizare pentru eliberarea sufletului defunctului și, evocând „soldații divini ai celor Cinci tabere", distruge sălașul morților, simbolizat printr-o fortăreață de hârtie. Familia defunctului ajută la această distrugere[42].

La fiecare fază a ritualului taoist, diferitele niveluri de înțelegere sugerează că un ritual extern, șamanic, a fost adaptat exegezei interne taoiste.

CAPITOLUL 6

CĂLĂTORII PRIN MINTE. BUDISMUL ȘI CĂLĂTORIILE ÎN ALTE LUMI

Sufletul liber în hinduism

Corect sau nu, India vedică este îndeobște considerat drept patria extazului. De trei ori pe zi, preoții vedic beau sucul îmbătător și probabil halucinogen, proaspăt stors dintr-o plantă de munte numită *soma*. Identitatea plantei s-a pierdut din timpuri străvechi. Brahmanii au utilizat în locul ei câteva substitute, dar cu siguranță proprietățile acestora nu le echivalau pe cele descrise în imnurile vedice. În anii '60, R. Gordon Wasson, un bancher la pensie, și Wendy Doniger, o cercetătoare în indologie, au adunat o mulțime de date spre a demonstra că planta *soma* este *muscarița (Amanita muscaria)*[1], o ciupercă larg răspândită în Eurasia, utilizată probabil în trecut de șamanii siberieni pentru a intra în stare de transă. Confor teoriei lui Wasson, *muscarița* era folosită de indo-iranieni, în patri lor asiatică, în timpul unei perioade în care a avut loc un schimb lingvistic activ între ei și fino-ugrici. Când au migrat, cucerind Iranul și India, ei au pierdut contactul cu ciuperca *muscarița*, care nu crește în nici una din aceste regiuni. Acesta este motivul pentru care au trebuit găsite substitute[1].

Viața de apoi vedică era petrecută în regatul subpământean al lu Yama, primul care a murit și primul care a călătorit în ținutul morțilo În drumul său, sufletul trebuia să treacă de doi câini înfricoșători, a

[1] Denumirea populară românească a acestei ciuperci otrăvitoare (cu pălărie roșie și pe albe) este *burete-pestriț* sau *pălăria-șarpelui* sau, cel mai adesea, *muscariță*. De regulă, în Euro pa, ciuperca era folosită (fiartă în lapte) ca otravă contra muștelor ; așa se explică denumirile ei î mai multe limbi europene : lat. *Amanita muscaria*, rom. *muscariță*, fr. *l'amanite tue-mouches*, eng. *fly agaric*, rus. *muhomor* etc. Totuși, se pare că efectele psihotrope și halucinogene ale aces tei ciuperci erau cunoscute și în Europa arhaică, nu numai în Asia, *muscarița* fiind folosită d vechii germani pentru producerea „furiei" tinerilor războinici, *bersekr*. V. Dieter Martinetz, Kar heinz Lohs, *Poison, Sorcery and Science, Friend and Foe*, Leipzig, 1987, pp. 70-71 și Pier Ferran, *Le livre des herbes étrangleuses, vénéneuses, hallucinogènes, carnivores et maléfiques*, Marabout, 1969, pp. 212-213, 267-268 (n. tr.).

căror patru ochi supravegheau intrarea *(Rigveda, 10, 14, 11)* – versiuni firave ale Cerberului grec. Sufletul nu urma să fie supus vreunor vrăji deosebite în tărâmul fără strălucire al lui Yama ; acesta era doar sălașul strămoșilor, *pituh* (de la *pitr-*, „tată"). Totuși, alte imnuri vedice vorbesc de o judecată cerească a defunctului și de o răsplată postumă pentru faptele comise în timpul vieții. Tabloul devine mai clar în perioada post-vedică[2], când se face o distincție între imortalitatea cerească pentru cei buni și pedeapsa în unul dintre cele douăzeci și unu de iaduri subpământene pentru cei răi. Upanișadele se referă la sufletul care se ridică din focul cremației și pornește fie pe calea fără întoarcere a zeilor *(devayana)*, fie pe calea părinților *(pitriyana)*, ce duce înapoi pe pământ prin renaștere[3].

Concepția referitoare la un suflet care se eliberează în timpul visului, numit *atma*, este comună în Upanișade (vezi *Chandogya Upanishad* 8, 10, 1). Se presupune că o persoană care visează vizitează zeii, pentru că în timpul unui somn adânc oamenii sunt identici cu zeii *(Brhadaranyaka Upanishad* 4, 3, 20) și cerul este prezent în inima fiecăruia *(Chandogya Upanishad* 8, 3, 1-3). O persoană nu trebuie trezită brusc, pentru că sufletul ar putea fi în pericol să nu-și mai găsească drumul înapoi către corp[1] *(Brhadaranyaka Up.* 4, 3, 14)[4]. Upanișadele mai menționează, de asemenea, călătorii în alte lumi[5].

Referirile la libertatea sufletului în vis explică puterile magice speciale *(siddhi)* dobândite de asceți și yogini. Una dintre aceste *siddhi* este facultatea de zbura prin aer, menționată deja de *Rigveda* (10, 136, 3-4), și ea este un rezultat al imponderabilității, așa cum am întâlnit în taoismul vechi. Conform lui Hemacandra, asceții Jaina își puteau face corpul mai ușor decât aerul[6], iar în *Yogasutra* a lui Patanjali, *laghiman*[2], sau realizarea imponderabilității este inclusă printre cele opt puteri magice majore *(mahasiddhi)* ale yoginului[7].

[1] Credințe similare sunt atestate și în spațiul românesc. În popor se crede că – în cazul vârcolacilor, strigoilor vii etc. – sufletul părăsește corpul în timpul somnului. „Dacă acesta (corpul) a fost mișcat din loc și sufletul nu mai poate intra, omul moare" ; v. Ion Mușlea, Ov. Bârlea, *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B.P. Hasdeu*, Ed. Minerva, București, 1970, pp. 228, 251, 253. Pentru versiunile românești ale Upanișadelor, v. *Cele mai vechi Upanișade*, vol. 1, trad. Radu Bercea, Editura Științifică, București, 1993, pp. 79, 80, 213 și 217 (n. tr.).

[2] „Practicând Samayama asupra raportului care există între Akasha și corp, yoginul devine imponderabil și se poate deplasa prin spațiu", cf. Patanjali, *Yoga Suttras*, tradus și comentat de D.A. Courmes, Paris 1924, versetul III, 42 ; pentru „puterea de a deveni ușor" *(laghima)*, v. *idem*, versetul III, 45 (n. tr.).

Bogata tradiție hindusă include nenumărate povestiri referitoare la levitație și călătorii în alte lumi. Ele aparțin transformărilor unui străvechi folclor șamanic, care a pătruns adânc în misticismul yogin. Legendele referitoare la puteri miraculoase abundă în legătură cu numele yoginului Nagarjuna, sau Gorakhnath. El a trăit cândva între secolele al IX-lea și al XII-lea p.C. și se spune că s-ar fi dus în lumea subpământeană la *Nagas* (ființe în formă de șarpe) ca să obțină tămâie magică, pentru a salva viața unei femei. Conform unei alte tradiții, el s-a dus în lumea subpământeană, l-a amenințat pe Yama cu distrugerea, a zguduit temeliile regatului morților și apoi a modificat registrele cu fapte, pentru a schimba destinul guru-lui său Matsyendranath, care avea o înclinație prea pronunțată către viața sexuală[8]. După studierea în capitolul precedent a unui număr de cazuri de ,,invocare a sufletului" la chinezi, putem înțelege mai bine fondul șamanic al acestor povestiri.

Fără a neglija călătoriile în alte lumi, tradiția hindusă a evoluat în două direcții care păreau a fi separate, dar care, de fapt, nu au fost întotdeauna distincte : raptul extatic și misticismul yogin. Cele două direcții se suprapun, întrucât misticismul yogin culminează cu extazul, ca și în cazul raptului extatic propriu-zis. Mircea Eliade distingea extazul șamanic de ,,enstaza" yogină, dar această distincție este problematică. Yoga presupune interiorizarea practicilor extatice și a unei ierarhii verticale a ființei și, în această privință, este foarte asemănătoare misticismului occidental, fie platonic, fie creștin. În măsura în care numim ,,extaz" uniunea sufletului cu Unul, a lui Plotin, sau uniunea minții cu Dumnezeu, a lui Bonaventura, suntem cu certitudine îndreptățiți să aplicăm cuvântul ,,extaz" realizării supreme a yoginului.

Psihanalistul J. Moussaieff Masson[9] a reaplicat expresia ,,sentiment oceanic" *(ozeanisches Gefühl* sau *Einigkeitsgefühl)* contextului indian, din care Freud l-a derivat inițial. Freud a adoptat acest termen bazându-se pe *Viața lui Ramakrishna* a lui Romain Rolland[1] și, mai exact, pe experiența extatică *(samadhi)* relatată de Ramakrishna : ,,În orice direcție mă uitam, se ridicau mari valuri luminoase". O analiză recentă a ,,nebuniei divine" printre misticii din Bengal arată că *bhava* (extazul), deși similar în conținut și adesea bazat pe ,,sentimentul oceanic", poate fi obținut prin metode diferite. Cel mai bun exemplu privind multitudinea metodelor și unicitatea rezultatelor rămâne însuși Ramakrishna (Gadadhara Chatterji, 1836-1886), care ,,întruchipa atât capacitatea de a se dedica cu devoțiune unei singure divinități, cât și universalismul Vedantei, combinate cu yoga și tantra"[10]. În copilărie, Ramakrishna a fost posedat de zei. La nouăsprezece ani a fost numit preot al zeiței Kali, lângă Calcutta. Acolo a practicat ascetismul și meditația și a avut viziuni de foc și de lumină, dar viziunea Mamei i-a fost refuzată, până când a încercat să se sinucidă. Abia în acel moment, Zeița i s-a revelat ca un ocean al conștiinței[11]. Pentru o vreme, starea lui a alternat între beatitudinea uniunii extatice cu Mama și trezirea dureroasă ; în ochii celorlalți, era nebun incurabil, până când o femeie sfântă, care l-a vizitat, a declarat că starea lui nu era una de nebunie obișnuită, ci de nebunie divină. Apoi și alții au recunoscut în el un avatar al lui Vishnu și el a început să practice misticismul Vaishnava conform unor metode mai formale, învățând mai târziu meditația yogină și intrând într-o stare de *samadhi* timp de șase luni (în mod obișnuit, astfel de stări extatice durează numai o perioadă scurtă). Chiar practicând yoga, el avea viziuni personale, cu nuanțe foarte particulare. De exemplu, o dată a văzut un tânăr lingându-și toți cei șapte centri subtili *(cakra)*, până la cel din urmă, lotusul cu o mie de petale *(sahasrara)* din creștetul capului – și lotusul a înflorit[12].

În aceste exemple de *samadhi*, nici yoginul nici sfântul nu au avut experiența călătoriilor în alte lumi. Pe de altă parte, geografia lumii de apoi și vizitele în alte lumi au devenit din ce în ce mai mult o specialitate a budismului.

Sufletul liber și alte lumi în budism

Cel puțin teoretic, existența unui ,,suflet liber" în budism este problematică. Într-adevăr, Buda (,,cel care s-a trezit") s-a opus puternic teoriei brahmanice referitoare la *atman*. Dezvoltându-și faimoasa logică negativă, Buda propovăduia ideea că nimic nu este permanent și, ca urmare, nu există un astfel de lucru cum ar fi un suflet stabil *(atman)* : ,,Nu există fenomene care să fie *atman*", se afirmă

---

[1] Într-o scrisoare adresată lui Sigmund Freud, Romain Rolland a folosit expresia ,,sentiment oceanic" pentru a descrie emoția cosmico-mistică, emoție care ar fi adevărata origine a sentimentelor religioase. S. Freud a interpretat această expresie în termenii psihanalizei în cartea sa *Civilization and Its Discontents* (1930), Standard Edition, vol. 21, Hogarth Press, London, 1961 (n. tr.).

în *Canonul pâli (Majjhima Nikâya* 1, 230)[1]. Când Vacchagotta îl întreabă ce crede despre *atman*, Buda nu dă nici un răspuns, pentru că orice ar fi spus ar fi fost greșit interpretat *(Samyutta Nikâya*, 400 f.).

Pe de altă parte, budismul primitiv afirma cu tărie libertatea sufletului în vis, o libertate pe care se bazau toate marile *iddhi* (termenul pâli pentru *siddhi)*:

„Dintr-o persoană, devine mai multe și din mai multe, el devine una din nou. Acum se arată și acum se ascunde iarăși. Trece nestânjenit prin pereți și prin munți, ca și cum aceștia nu ar exista. Se scufundă în adâncul pământului și revine din nou, ca și cum ar ieși din apă. Pășește pe apă fără să se scufunde, ca și cum ar păși pe pământ. Plutește în aer cu picioarele încrucișate, ca o pasăre înaripată. Ia în mână astrele mari și puternice, soarele și luna, și le mângâie. El ajunge chiar în lumea lui brahman (adică sufletul universal), întrucât se află în corpul său“[13].

Conform textului pâli, principala *iddhi* a lui Tathagata (Buda) este levitația (*Samyutta Nikâya* 5, 283). Puțin după iluminarea sa, „Cel care s-a trezit“ a zburat peste apa râului Gange, „dispărând de pe un mal al râului și reapărând pe celălalt mal, în compania confraților“[14]. O altă sursă relatează că luntrașul i-a cerut lui Buda taxă pentru traversarea râului. „Om bun“, i-a spus Buda, „nu am cu ce să-ți plătesc pentru traversare“ și în același moment a zburat peste apă pe malul opus[15]. Totuși, pe de altă parte, știm că Buda l-a convins pe un ascet să nu meargă pe suprafața apei, dacă poate folosi o barcă. Așa cum observă John S. Strong, puterile magice, și mai ales puterea levitației, sunt tratate într-o manieră contradictorie în budism : pe de o parte sunt descurajate de Buda, iar pe de altă parte sunt practicate activ atât de Buda, cât și de discipolii săi[16].

Similar, deși ne-am putea aștepta ca budismul să se opună multiplicării lumilor paralele, în care trăiesc Buda, zei, demoni și morți, ideea unei condiții intermediare între lumea aceasta și dispariția în *nir-*

---

[1] *Canonul pâli* (sau *Tripitaka* = „trei coșuri“) este o colecție de scripturi budiste inițiale, scrise în limba pâli (limba religioasă a budismului). Antologia se compune din trei grupe de texte : 1) *Vinaya-Pitaka* (precepte și reguli canonice), 2) *Sutta-Pitaka* (discursuri doctrinare, dialoguri și aforisme ale lui Buda), 3) *Abhidarma-Pitaka* (conceptele doctrinare). La rândul ei *Sutta-Pitaka* este compusă din cinci *Nikâyas* (culegeri de texte), printre care și cele amintite de autor : *Majjhima Nikâya* și *Samyutta Nikâya* (n. tr.).

vana este o parte componentă a budismului străvechi. În cercurile budiste au proliferat astfel de lumi paralele, incluzând paradisuri populate de buda și de divinități luminoase, asexuate și efemere, precum și iaduri populate de strămoși și demoni[17].

Combinat cu practici yoga veritabile, adaptate unui nou scop, lamaismul tibetan a devenit o paradigmă pentru călătoriile în lumea de dincolo.

Liturghia funerară în budismul tibetan

Bar-do' i-thos-grol („Cartea morților“ ; se citește *Bardo thödöl)* este o *gter-ma* („comoară ascunsă“), adică o lucrare apocrifă, de dată incertă, al cărei autor probabil este apostolul budismului tantric în Tibet, Padmasambhava (secolul al VIII-lea), și care a fost ascunsă în timpul vieții sale, pentru a fi dezgropată secole mai târziu. Din principala biografie a lui Padmasambhava scrisă de discipola sa, prințesa Yeshe Tsogyel, aflăm că gurul din Tibet a fost o încarnare a lui Buda Amitabha, că a primit instruirea yogină direct din ceruri și că putea zbura ca o pasăre[18].

Bardo thödöl este o liturghie funerară lamaistă, menită a îndruma sufletul mortului, îndeplinind astfel funcția unui manual șamanic pentru „invocatorii de suflete“, adaptat la exigențele foarte sofisticate ale ritualului și doctrinelor lamaiste. Scopul citirii *Bardo thödöl* lângă defunct, timp de patruzeci și nouă de zile, este de a „închide ușa“ uterului deschis – gata să prindă sufletul pentru a-l întemnița într-un trup - și de a asigura sufletului o soartă postumă bună[19].

De fapt, *bardo* înseamnă orice „stare intermediară“ și nu se limitează neapărat la starea de după moarte. În acest sens, textul vorbește despre șase *bardo* : „*bardo* a nașterii, *bardo* a visurilor, *bardo* a meditației *(samadhi)*, *bardo* a momentului dinaintea morții, *bardo* care ține de *dharmata* și *bardo* a devenirii“[20]. Prin moarte se poate avea o experiență numai a ultimelor trei *bardo*.

Recitarea pentru defunct a *Bardo thödöl* este necesară doar în cazul celor nefamiliarizați cu practicile yoga speciale, care permit eliberarea directă după moarte. În cazurile obișnuite, *Bardo thödöl* trebuie citită lângă defunct și, cum starea *bardo* nu poate depăși patruzeci și nouă de zile, tot atât durează și recitarea. Textul nu explică cum știe preotul recitator dacă a reușit să instaleze sufletul hoinar în-

tr-unul din palatele cerești (descrise mai jos). Teoretic, recitarea trebuie să înceteze la terminarea stării de *bardo*.

Prima *bardo*, a momentului dinaintea morții, este o ocazie unică, dar de scurtă durată, în care cineva poate fi absorbit în condiția de Buda. Semnul acestei stări este o lumină clară ; dacă aceasta este urmată, ea conduce la eliberarea imediată. Preotul *bardo* repetă stăruitor aceasta persoanei care trece pragul morții.

A doua *bardo*, în care intră cei mulți care nu sunt absorbiți de lumina celei dintâi, începe cu o nouă oportunitate de a dispărea în condiția de Buda. Lumina conștiinței pure străfulgeră în fața minții. Dacă este urmată, ea conduce la eliberare ; dacă nu, conștiința defunctului intră într-o *bardo* deconcertantă a iluziilor karmice, în timpul căreia este foarte important să se asigure o călăuzire profesională, deoarece mintea defunctului este într-o stare de șoc.

„În acest moment, rudele sale strigă și plâng, nu i se mai dă de mâncare, hainele îi sunt scoase, patul îi este făcut bucăți și așa mai departe. El îi poate vedea, dar ei nu îl pot vedea pe el, îi poate auzi chemându-l, dar ei nu-l pot auzi pe el chemându-i, așa că el pleacă disperat. În acel moment vor apărea trei fenomene : sunete, lumini colorate și raze de lumină, iar el va fi din ce în ce mai sfârșit de teamă, teroare și dezorientare, încât în acea clipă trebuie citite marile instrucțiuni ale *Bardo* referitoare la *dharmata*"[21].

Experiența *bardo* este, de fapt, un artificiu al minții, simplu dar persuasiv. Dacă cineva îi recunoaște deșertăciunea de la început, acela poate să o evite, fiind absorbit în lumina fără culoare. Dacă nu, apar noi fantome imateriale, toate învăluite în lumină, unele bune, dar prea strălucitoare și unele rele, dar ademenitoare. Este de aceea esențial ca – în această stare *bardo* – conștiința torturată să fie instruită că orice îi apare în față este pură iluzie a minții. Cu aceasta, într-un vuiet de tunet, începe spectacolul și defunctul plonjează într-un vrăjit și misterios Disneyland de apariții, începând cu cei cinci Buda ai meditației (adică Buda mentali, creați pentru scopuri meditative). Ei ocupă centrul și cele patru direcții ale spațiului. Fiecăruia dintre cele cinci regate îi este atribuită o culoare, un Buda cu o anumită consoartă, doi bodhisattva cu însoțitoarele lor, un element și o *loka* (lume inferioară) pe care defunctul trebuie să o evite.

Din centrul albastru strălucitor apare întâi binecuvântatul Vairocana, așezat pe un tron în formă de leu ; elementul său este eterul și lumea sa inferioară este *devaloka* (paradisul zeilor), care emite o slabă lumină albă. Dacă defunctul ratează lumina albastră, atunci *bardo* continuă înălțarea ; de la est, se ridică o lumină albă strălucitoare, corespunzând lui Buda Vajrasattva cu consoarta sa Mamaki, plus doi bodhisattva cu însoțitoarele lor. Acest regat este corelat cu elementul apă și cu lumea inferioară a iadului, anunțată de o „lumină ușor fumurie". Conștiința defunctului, înspăimântată de intensitatea luminii albe, poate fi atrasă de lumina iadului, de care trebuie să se țină departe prin orice mijloc.

În cazul în care conștiința defunctului nu este absorbită în condiția de Buda în cea de a doua zi, *bardo* continuă în a treia zi cu o lumină galbenă, care se ridică din sud, corespunzând lui Buda Ratnasambhava cu consoarta sa, altor doi bodhisattva cu tovarășele lor, elementului pământ și luminii ușor albăstrui a lumii umane.

La fel, dacă în timpul celei de a patra zile defunctul este încă indecis, din vest apare lumina roșie intensă a lui Buda Amitabha cu consoarta sa și cu suita sa de bodhisattva. Elementul este foc și *loka* este *pentaloka*, anunțată de o lumină ușor gălbuie.

Textul nu acordă mare atenție la *pretas*, o categorie specială de fantome, numite „fantome flămânde". Gurile lor sunt mici cât un vârf de ac și sunt plasate în mijlocul capului, ceea ce le face să mănânce cu greu. Ele sunt unele dintre cele mai pitorești creaturi ale tradiției indiene. Sunt demoni care ard, ursuzi și oribili, și care se luptă continuu unii cu alții, mutilându-se[22].

În cele din urmă, dacă defunctul ratează toate ocaziile oferite de ziua a patra, se ivește la nord sclipirea verde a celei de a cincea zile, reprezentând pe Buda Amoghasiddhi cu consoarta și toată suita, elementul aer și lumina ușor roșie a *loka* demonilor războinici *assura*. Dacă defunctul nu s-a salvat încă, în timpul celei de a șasea zile, precum actorii la sfârșitul unui spectacol, toate cele cinci regate umplu cerul împreună cu patruzeci și două de divinități, iar în a șaptea zi spectacolul continuă, îmbogățindu-se cu alte două lumi, paradisul și regatul animalelor.

Din a opta până în a paisprezecea zi, spectacolul este o repetare a primelor șapte zile, dar într-un registru monstruos și terifiant. Cei cinci Buda ai meditației cu suitele lor, deși rămân substanțial aceiași, în sensul că sunt proiecții mentale, se manifestă ca divinități furioase,

băutoare de sânge, care iscă spaimă și confuzie. Identificarea devine acum extrem de dificilă, pentru că acești Buda *heruka* cu consoartele lor nu sunt deloc binevoitori și nici plăcuți la vedere. Acesta este Vairocana sub aspectul său terifiant : „Părul roșu-auriu îi flutură în flăcări, cele (trei) capete ale sale sunt încoronate cu cranii, cu soarele și cu luna, pe corp poartă o ghirlandă de șerpi negri și de capete tăiate"[23]. Recapitularea finală, când toate zeitățile se întrunesc pe scenă, este memorabilă. „Cu dinți peste buza de jos, cu ochi sticloși, cu părul legat în vârful capului, cu pântece uriașe și gâturi subțiri, ținând în mâini înregistrările karmice[1], strigând «Lovește !» și «Omoară !», lingând creiere, smulgând capete de pe trupuri, trăgând afară organe interne : în acest fel vor veni ei, umplând întreg universul"[24]. Preotul *bardo* trebuie să facă tot ce poate pentru a-l convinge pe defunct că acest coșmar nu este altceva decât produsul minții sale, adică deșertăciune și iluzie pură. „Când astfel de proiecții apar, nu te înspăimânta. Ai un corp mental cu înclinații inconștiente, astfel încât, chiar dacă ești omorât și tăiat în bucăți, nu poți muri... Și Stăpânii Morții emană din mintea ta radioasă, ei nu au consistență. Deșertăciunea nu poate fi vătămată de deșertăciune"[25].

Începând din jurul celei de a zecea zile, defunctul poate învăța unele lucruri importante despre corpul *bardo*, care este, de fapt, un suflet liber sau un suflet în vis, înzestrat cu toate acele *siddhi* miraculoase pe care și le poate dori cineva. Este deosebit de important ca defunctul să știe acest lucru după ce a realizat că este mort, spre a face să înceteze iluziile înspăimântătoare ale *karmei*, care pot tortura conștiința în mii de feluri. Defunctul are acum ocazia să vadă prieteni și rude, deși prezența lui rămâne neobservată. În el încolțește gândul că ar fi bine să aibă din nou un corp. Atunci intervine episodul neplăcut al judecării defunctului. Spiritul bun și spiritul rău numără acțiunile bune și pe cele rele ale defunctului, stăpânul morții verifică socoteala, uitându-se în atotștiutoarea oglindă a *karmei*. Apoi, el îi administrează sufletului pedeapsa capitală, dar chiar și aceasta, deși dureroasă, nu omoară. „Atunci Stăpânul Morții te va trage de o frânghie legată în jurul gâtului tău și îți va tăia capul, îți va smulge inima, îți va trage afară măruntaiele, îți va linge creierii, îți va bea sângele,

[1] În tibetană : *khram-shing*, însemnând „registru de lemn". Este vorba de o planșă de lemn pe care sunt trecute înregistrările karmice din timpul vieții defunctului. V. *The Tibetan Book of the Dead*, Oxford University Press, 1960, pp. 147-148 (n. tr.).

îți va devora carnea și îți va roade oasele ; dar tu tot nu poți să mori, astfel încât, chiar dacă trupul îți este tăiat în bucăți, tot îți vei reveni"[26]. În acest moment este extrem de util să se știe că trupul *bardo* este doar un vis și că nimic nu îl poate afecta în nici un fel ; durerea este o iluzie. Cititorul înțelege că logica din *Bardo thödöl* nu este de a înlătura reprezentările populare ale lumii morților, ci de a le interpreta ca nefiind nimic altceva decât stări mentale, care creează iluzii puternice. În ultimă instanță, tu ești acela care scrii scenariul pentru propria ta moarte și depinde numai de tine dacă o transformi într-un spectacol de groază fără sfârșit, într-o comedie divină sau în absolut nimic. Realizarea acestui fapt determină recunoașterea stării *bardo*, iar recunoașterea acesteia determină eliberarea imediată.

Cu toate acestea, recunoașterea poate să nu se producă. În acest caz, defunctul este osândit să renască în unul dintre cele șase tărâmuri gata să-i primească sufletul : tărâmul zeilor *(devas)*, iadul, lumea umană, tărâmul fantomelor *pretas*, tărâmul demonilor războinici *asuras* și lumea animală. Toate aceste tărâmuri trimit acum semnale vizibile sub formă de lumină colorată, așa cum am văzut deja mai sus. În acest moment, preoții *bardo* trebuie să efectueze un ritual cu scopul de a-l îndepărta pe defunct de la încarnarea în lumile inferioare și pline de durere, concentrându-se în egală măsură ca să împiedice sufletul să intre în oricare dintre lumi. Întru aceasta, ei recurg la un set de metode pentru „închiderea ușii uterului". Într-adevăr, încep să apară nenumărate cupluri care se împerechează și utere de toate felurile stau încolonate ca să primească sufletul. Mecanismul renașterii îl constituie dorința pentru sexul opus : un suflet intră în uter și devine fiică, dacă este atras de tată, iar altul devine fiu, dacă este atras de mamă. În fiecare caz, se încearcă un puternic sentiment de gelozie față de părintele de sex opus, care se împerechează cu părintele favorit.

Implicațiile acestui text sunt numeroase. În primul rând, este ușor de observat faptul că el conferă complexului Oedip o explicație transcendentală. Textul este, evident, o „versiune" a mitului lui Oedip, o versiune care include deja interpretarea freudiană. În al doilea rând, textul arată că părinții sunt aleși de copii, o decizie pe care ar putea să o regrete amarnic. În același timp, această explicație conferă copiilor un fel de stranie superioritate asupra părinților lor.

În răstimpul acesta, preoții *bardo* încearcă prin toate mijloacele să convingă conștiința defunctului să nu intre în vreun uter. Dacă nu reușesc acest lucru, ei încearcă cel puțin să îndrume sufletul rătăcitor

către uterul cel mai adecvat, conform unor criterii ca poziție geografică, bogăție și condiție socială. Alegerea este dificilă, pentru că uterele nefavorabile pot arăta atrăgător și invers.

Textul se referă la tehnici yoga care ar trebui practicate în timpul vieții, pentru a trece nevătămat prin starea *bardo* și a face apoi alegerea potrivită. Aceste tehnici sunt intens popularizate printre călugări : de mai multe ori apare ideea că, indiferent cât de mari sunt meritele religioase ale cuiva, acesta poate fi totuși confruntat cu toate aspectele neplăcute ale stării *bardo*, dacă n-a acordat atenția cuvenită pregătirii yogine spre a o evita. W.Y. Evans-Wentz, care a adus *Bardo thödöl* în Europa, a adus, de asemenea, și remediul : yoga transferului conștiinței[27].

Yoga pentru morți

Traducerea în engleză a textelor yogine tibetane, făcută în 1935 de Lama Kazi Dawa Samdup, editată și prefațată de discipolul său W.Y. Evans-Wentz, conține două mici tratate referitoare la exercițiile yoga, care au ca scop să determine recunoașterea stării *bardo* și să prevină renașterea : primul este „Rezumatul celor șase doctrine, care sunt căldura psihică, corpul iluzoriu, starea onirică, lumina clară, starea de după moarte și transferul conștiinței", iar al doilea – „Transferul conștiinței".

Exercițiile preliminare constau în meditație și vizualizare, fiind menite a revela că toate fenomenele sunt iluzorii. Adeptul trebuie să lucreze îndeosebi asupra viselor și a stării de vis, atingând un nivel unde conținutul visului devine manipulabil și demonstrând astfel că orice iluzie este creată de propria-i minte, care o poate adapta unor modele noi.

Natura stării de vis poate fi înțeleasă prin depășirea sciziunii, prin respirație sau vizualizare. Sciziunea se referă la continuitatea conștiinței. Dacă se atinge un nivel la care nu mai există ruptură între starea de somn și cea de veghe, toate fenomenele apar ca fiind continue și iluzorii, precum imaginile onirice. Această metodă demonstrează că substanța „realității" este la fel de inconsistentă ca și visurile. Respirația se referă la o tehnică particulară, care sporește vivacitatea viselor, făcându-le să pară la fel de convingătoare ca realitatea însăși. Această metodă este opusul celei dintâi.

Textul descrie patru metode de vizualizare, al căror scop este de a circumscrie activitatea onirică și de a iniția un stadiu ulterior de recunoaștere a stării de vis și de manipulare a conținutului viselor. Cel care visează trebuie să-și asume o atitudine activă în vise, reacționând puternic față de tot ce ar putea provoca emoții. De exemplu, dacă este amenințat să fie ars în foc, cel care visează trebuie să spună : „Ce teamă poate provoca un foc care apare în vis ?" Aceasta trebuie să fie suficient pentru a risipi puterea iluziei. Urmează instrucțiuni mai elaborate întru manipularea viselor : focul din vis trebuie transformat în apă, obiectele minuscule din vis trebuie transformate în obiecte mari, obiectele unice în mai multe, cele care sunt mai multe în unul singur și așa mai departe[28].

Restul tratatului se referă la arta de a muri și la pregătirea pentru starea *bardo*. Adeptul este învățat cum să recunoască lumina clară care se ivește în minte la moarte și cum să evite iluziile stării *bardo*, lăsându-se absorbit în acea lumină nirvanică. Chiar dacă se ratează recunoașterea luminii clare, adeptul este învățat să recunoască secvențele următoare ale stării *bardo* și, dacă renașterea nu poate fi prevenită, cum să aleagă un uter adecvat. Este limpede că, în acest caz, yoginul întreprinde o călătorie imaginară în altă lume, care anticipează starea *bardo*. Stadiile învățăturii pot fi rezumate astfel :

1. Visul este „creație mentală".
2. Lumea înconjurătoare este vis și deci creație mentală.
3. *Bardo* este, de asemenea, vis și deci creație mentală.

Creația mentală este iluzie. Mintea se poate abține de la producerea iluziei și se poate retrage în propriul vid, care este Nirvana.

Budismul popular

Budismul popular a produs nenumărate povestiri despre călătoriile în alte lumi. Cele mai impresionante dintre ele, atât din punct de vedere cantitativ, cât și calitativ, au pătruns în literatura chineză. O temă care se repetă este călătoria în lumea de jos a unor personaje ale legendelor budiste, cum ar fi Devadatta sau bodhisattva Kuan-yin[29].

O astfel de povestire, care nu excelează decât prin meticulozitate, a fost inclusă la sfârșitul unei colecții din 1597, al cărei autor este Lo Mou-teng. Este relatarea fictivă a unei expediții la Mecca, întreprinsă între 1405 și 1432, condusă de eunucul șef Cheng Ho, însoțit

de maestrul taoist al cerului și de maestrul stării budiste. Trama este ecumenică și complicată. Când marinarii se rătăcesc, ofițerul Wang Ming pleacă să exploreze un țărm întunecat. El acostează într-o cetate a cărei populație este un amestec genetic între ființe umane și animale, în proporții bizare. Printre locuitorii cetății, Wang o găsește pe soția sa defunctă, care acum este soția unuia dintre delegații lui Yama, stăpânul morților. Wang realizează că a acostat în lumea de jos. El se dă drept fratele fostei sale soții și este condus într-un tur al iadului de către noul soț al acesteia. Demn de notat este un râu de sânge cu două poduri, care pot fi traversate numai de oameni relativ buni (cei mai buni merg în cer, dar aceștia nu sunt mulți), în timp ce răii trebuie să treacă prin râul de sânge, luptându-se cu șerpi de alamă și câini de fier. Toate acestea fac parte din scenariul budist chinez, din când în când transformat grotesc : Doamna Meng, care trebuie să le prepare morților poțiunea uitării, un fel de apă a râului Lethe ce le permite să se reîncarneze, devine aici o prostituată bătrână care prepară un ceai sortit a produce confuzia minții[30].

De-a lungul unui dig, unde un vânt neplăcut aruncă apă în fața morților, descurajându-i, merg zece categorii de fantome, care își ispășesc astfel păcatele trecute : fantome ale vinului, fantome ale sărăciei, fantome ale epidemiilor, fantome ale necugetării, fantome cu dinți neregulați, fantome care se luptă pentru viața lor, fantome cerșetoare, fantome ale sinuciderii prin strangulare, risipitorii și avarii[31]. Trecând de poarta Palatului Strălucirii Spirituale, Wang vizitează zece reședințe regale purtând numele chinezești ale celor zece iaduri budiste, iar acestea sunt împărțite în purgatorii pentru oameni care au avut un comportament onorabil și iaduri pentru cei care au păcătuit față de cele opt virtuți confucianiste. Urmează alte optsprezece iaduri, unde asupra păcătoșilor se abat pedepse înfricoșătoare. Din fericire, vizita se încheie la cel de al optulea iad, deoarece gazda lui Wang Ming este „chemată pentru niște treburi urgente"[32].

Un alt text chinez din secolul al XVI-lea, care a fost comparat cu *Divina Commedia* a lui Dante, este una din capodoperele literaturii mondiale. *Călătorie spre Soare-apune (Hsi-yu chi)*[1] este atribuită (poate eronat) scriitorului Wu Cheng-en și este acum accesibilă citi-

[1] V. ediția românească a cărții : U Ceng-en, *Călătorie spre Soare-apune*, traducere C. Rădulescu și F.N. Gheorghe, Ed. Minerva, București, 1971. Din păcate, este vorba de o versiune selectivă (doar 30 de capitole, din cele 100 ale originalului), făcută după ediția engleză, W. Cheng-en, *Monkey*, London, 1942, datorată lui Arthur Waley (n. tr.).

torilor vestici, datorită excelentei traduceri în engleză a lui Anthony C. Yu[33]. Ca și *Commedia* dantescă, scrie Yu, „*Călătoria* este în același timp o magnifică poveste fictivă și o alegorie complexă, în care tema centrală a «apropierii de Zeu» a protagonistului se desfășoară în cadrul interacțiunii dimensiunilor literale și figurative ale lucrării"[34]. Acest lucru este cu certitudine valabil pentru partea din *Călătorie spre Soare-apune* care se referă la pelerinajul către India al călugărului budist Hsüang-tsang (596-664), în căutarea scripturilor budiste. Această parte a romanului a fost definită ca o „alegorie budistă"[35] și se referă la un pelerinaj, nu la o călătorie într-o altă lume.

Călătoriile în altă lume abundă în cealaltă parte a romanului, eminamente comică, dedicată aventurilor unui deosebit de insolit înțelept și nemuritor taoist (care în cele din urmă se convertește la budism), Zeul Maimuță sau „marele înțelept egal cu cerul".

Zeul Maimuță se află într-o postură privilegiată, care îi permite să viziteze alte lumi : de fapt, el este un locuitor al altor lumi, fiind născut dintr-o piatră miraculoasă pe vârful muntelui cosmic, în care se găseau concentrate esențele principiilor cosmice ale cerului și pământului. Această origine nobilă îl face să fie o ființă divină, dotată cu puteri supranaturale, care le depășesc pe cele ale divinităților taoiste. Cu arma sa falică, ale cărei dimensiuni le pot atinge pe cele ale unui munte sau ale unui ac, și cu capacitățile sale nelimitate de a se transforma, Zeul Maimuță devastează palatele din cerurile taoiste și toate încercările de a-l civiliza eșuează. După ce mănâncă piersicile imortalității și bea toate rezervele de elixir celest, cerurile îi declară război.

Este imposibil de relatat aici aventurile din ceruri și de pe pământ ale Zeului Maimuță. Transformat în personajul numit Pelerin, el devine aliatul ambiguu al călugărului Hsüang-tsang, alias Tripitaka, în călătoria sa către vest.

Maimuța este un șaman atotputernic, mai străvechi decât zeii, chiar decât zeii taoiști. Pe de altă parte, în meditația budistă „maimuța" reprezintă mintea, care este la fel de veche ca cerurile și pământul, fiind atotputernică și capabilă de transformări. Citit cu această grilă, romanul devine o alegorie budistă a procesului de supunere a

propriei noastre minți, conform principiului Mahayana, potrivit căruia lumea este doar țesătura iluzorie a minții.

Complex și subtil, romanul *Călătorie spre Soare-apune* transmite o multitudine de mesaje pentru fiecare categorie de cititori, de la cei care agrează glumele triviale ale Maimuței până la cei care se delectează cu semnificația ascunsă a alegoriei budiste.

CAPITOLUL 7

DE LA DELIR FURIOS LA VIZIUNE SPIRITUALĂ. VECHII EXTATICI IRANIENI

Șamanism iranian ?

Mai mult chiar decât India, vechiul Iran a fost considerat, de către o influentă școală germană de istorie a religiilor (*religionsgeschichtliche* Schule)[I], drept patria călătoriilor în altă lume. Nu ne vom opri acum asupra acestei teorii, în prezent complet depășită ; ea a fost tratată de mine într-o carte anterioară și într-o serie de articole, pe care Philippe Gignoux, unul dintre specialiștii de frunte în călătoriile extramundane din tradiția iraniană, le-a găsit convingătoare[1].

Mai interesant este faptul că o carte scrisă de marele iranolog suedez Hendrik Samuel Nyberg, devenită faimoasă în traducerea germană din 1938 a lui H.H. Schaeder, susține că religia iraniană pre-zoroastriană era dominată de comunități de războinici extatici, care realizau extaze șamanice și călătorii în altă lume, către un loc ceresc de cântări rituale[2]. Intoxicați cu *haoma*, acești războinici atingeau o stare periculoasă de furie ucigașă *(aeshma)*. Reforma lui Zarathustra a fost îndreptată împotriva acestor confrerii masculine de șamani războinici.

Știm deja că prototipul indo-iranian al *haoma*, numit *soma* de către indieni, trebuie să fi fost un drog puternic, probabil – dacă îi dăm crezare lui R. Gordon Wasson – ciuperca muscariță uscată[3]. Totuși, când iranienii au migrat către ceea ce în final a devenit patria lor, planta lipsea și au fost căutate substitute. Un astfel de substitut a fost drogul *bangha*, menționat în *Avesta*, probabil planta măselariță *(Hyoscyamus niger)*. Mai târziu, cuvântul medio-persan *bang* a ajuns să însemne în principal cânepă *(Cannabis indica)*[4]. Istoricul grec Herodot

---

[I] Exponenții acestei școli sunt W. Anz, W. Bousset, R. Reitzenstein, Franz Cumont ș.a. Cartea cea mai cunoscută, care susține ideea originii iraniene a ascensiunii sufletului la cer, este cea semnată de Wilhelm Bousset, *Die Himmelsreise der Seele*, Berlin, 1901, retipărită la Darmstadt, în 1971 (n. tr.).

(secolul al V-lea a.C.) relatează că sciții, o populație indo-europeană care trăia la nordul Mării Negre și care era înrudită cu iranienii, se adunau în cort și inspirau fumul semințelor de cânepă arse[5]. Faptul că marijuana *(Cannabis sativa)* era folosită în acest fel de către șamanii altaici în timpurile străvechi este demonstrat de descoperirea de semințe de cânepă arse, într-un mormânt est-altaic din secolul al II-lea a.C., lângă o tobă și un instrument cu coarde similare celor utilizate de șamanii siberieni cu două mii de ani mai târziu[6].

Studiind *Avesta*, învățați ca Philippe Gignoux și Gherardo Gnoli au ajuns la concluzia că religia iraniană era într-adevăr bazată pe o ideologie șamanică. Gnoli deduce aceasta bazându-se pe „starea de *maga*" menționată în *Gâthâ*, sau imnuri ale lui Zarathustra, cea mai veche parte a *Avestei*. Conform lui Gnoli, *maga* menționată în *Gâthâ* se referă la o experiență extatică, la o stare de uniune vizionară cu arhanghelii zoroastrieni, *amesha spentas* (nemuritori benefici). Această stare este definită drept o iluminare specială *(cisti)*, o formă de cunoaștere transcendentală, dincolo de limbaj și de percepție. Tradiția medio-persană vorbește, de asemenea, despre o viziune spirituală, o viziune psihică acorporală *(mênôg)*, opusă vizunii fizice *(gêtîg)*[7].

Gignoux tratează diferit șamanismul iranian, preferând să nu se bazeze pe informații referitoare la utilizarea halucinogenelor, ci pe psihologia zoroastriană. Ca și Gnoli[8], Gignoux analizează terminologia utilizată în *Avesta* pentru a desemna un vizionar, care este de obicei descris ca „virtuos" *(ashavan* și *ardây)*, în sensul că, asemenea defunctului virtuos, el poate arunca o privire asupra vieții de apoi - dar în timp ce este încă pe pământ. În plus, Gignoux crede că elementele șamanice în zoroastrism sunt corelate cu conceptul iranian al sufletului liber, numit suflet osos *(astvand ruvân)* în limba avestică[9].

Deși problema șamanismului iranian străvechi se pretează la speculații, tradiția persană mai târzie, de la dinastia sasanidă (226-640 p.C.) până în secolul al X-lea, conține câteva descrieri interesante ale călătoriilor în alte lumi.

Viziunea preotului Kirdîr

Kirdîr, mare *môbad* (preot) sub o serie de domnitori sasanizi, era un om influent la curte și un prigonitor al ereticilor ; din cauza lui s-a petrecut disgrația lui Mani, care a murit în închisoare în anul 276.

Au rămas de la el câteva inscripții pe piatră. Una dintre ele, la Sar Mashhad în Fars, relatează o călătorie în altă lume pe care i-au acordat-o zeii pentru a testa adevărul credinței zoroastriene. Inscripția are multe lacune și unele personaje ale povestirii sunt greu de identificat. Pe drumul strălucitor al cerului, Kirdîr întâlnește o tânără femeie de o frumusețe de nedescris, venind din est, care trebuie să fie *daêna* sa (imaginea celestă a credinței sale). Dând această informație, Kirdîr declară implicit că el este unul dintre cei virtuoși, pentru că altfel *daêna* sa ar fi fost bătrână și urâtă. Fata îi conduce dublul – adică, potrivit lui Gignoux, „sufletul său osos" – către zei. Unul dintre zei, care trebuie să fi fost Rashnu, este așezat pe un tron de aur și are în față o balanță. Un alt personaj, un cavaler sau un comandant, însoțește dublul lui Kirdîr și pe *daêna* sa către est. Ei întâlnesc un tron de aur, un iad plin de indivizi depravați, un pod „mai mult lat decât lung" (care trebuie să fie podul Cinvat) și, în cele din urmă, paradisul unde Kirdîr se oprește pentru a mânca pâine și carne[10].

Conform lui Gignoux, apariția dublului lui Kirdîr este cheia acestei povestiri, pe care el o definește ca șamanică. Într-adevăr, dublul nu este altceva decât sufletul liber al lui Kirdîr, „sufletul său osos", care poate fi proiectat în afara corpului.

Călătoria virtuosului Virâz

Călătoria în altă lume a lui Kirdîr poate fi, probabil, mai bine înțeleasă în lumina unor relatări mult mai târzii, redactate în limba persană medie, în secolul al X-lea p.C., dar bazate pe materiale mai vechi. Acestea se referă la o viziune a lui Vishtasp (prințul care l-a protejat pe Zarathustra) și la o viziune a unui anume Virâz. Dintre cele două viziuni, cea a lui Virâz este, cu certitudine, nu doar mai amplă, dar și mai autentică[11].

În ambele cazuri, se pune accentul pe poțiunea care eliberează sufletul din corp, tradițional cunoscută ca „*mang*-ul lui Vishtasp". Compoziția ei este uneori descrisă ca un amestec de *hôm* și *mang*, unde *mang* este sinonim cu *bang* (măselariță) ; în ambele viziuni, *mang* este un amestec de vin și măselariță[12]. Timp de trei zile și trei nopți, Vishtasp trece printr-o experiență la limita morții, în timp ce sufletul lui călătorește către paradisul superior, Garôdmân, și vizitează locul unde își va primi răsplata postumă. Aici el își va petrece perioada dintre moarte și judecata de apoi prin conflagrația finală[13].

Acest episod se produce în timpul convertirii lui Vishtasp la zoroastrism și o sursă scrisă în persana medie adaugă faptul că amestecul de *hôm* și măselariță îi este adus de Arhanghelul Ashvahisht (Asha Vahishta)[14]. Conform credinței zoroastrice, toți cei care au trecut, între șapte și cincisprezece ani, prin ritualul de inițiere numit Nawzôd, vor merge în paradisul superior al lui Vishtasp, Garôdmân[15].

Călătoria sufletului virtuosului Virâz este mai elaborată. Conform tradiției, *Cartea lui Arda Virâz* a fost datată către sfârșitul secolului al VI-lea p.C.[16], deși redactarea ei în persana medie nu este mai veche de secolul al X-lea. Totuși, nu există nici un motiv convingător de contestare a datării tradiționale. Narațiunea este plasată într-o perioadă de decadență, urmată de o renaștere a vechii credințe, condusă de marele preot Adurbâd î Mahraspandân, care a trăit în timpul domniei lui Shapur al II-lea (309-379 p.C.) ; este, de altfel, cel care a compilat *Avesta*. Fereydun Vahman, cel mai recent comentator al acestei *Divina Commedia* iraniene, sugerează că scopul narațiunii este de a stabili o legătură între călătoria în altă lume a lui Virâz, menită a fi o confirmare a credinței zoroastrice, și reforma ulterioară inițiată de Adurbâd[17]. Într-adevăr, în alt text persan se spune că Adurbâd a trecut printr-o probă pentru a verifica adevărul revelației lui Virâz[18]. În acest caz, dacă personajul Virâz are vreo istoricitate, el trebuie plasat în prima jumătate a secolului al IV-lea p.C.

Ales de adunare să testeze veridicitatea zoroastrismului, Virâz refuză să bea poțiunea de vin cu măselariță, mai ales deoarece, ca un mazdean (zoroastrian) credincios, el era căsătorit cu surorile sale - nu mai puțin de șapte – care protestau, plângând și țipând. Numeroasele aluzii la virtuțile căsătoriei consanguine *(xvêdôdah)* din acest text se referă la practica sasanidă[19]. Aceasta este o trăsătură mai recentă a mazdeismului sasanid (probabil introdusă de preoții iranieni vestici, numiți Magi) și prezența ei pare să indice perioada dintre secolele al VI-lea și al X-lea drept cea mai plauzibilă pentru compunerea *Cărții lui Ardâ Virâz*.

Preoții le liniștesc pe surorile-soții ale lui Virâz : nimic rău nu se va întâmpla și în șapte zile el se va întoarce. Totuși, Virâz însuși se pregătește pentru o călătorie fără întoarcere : el face un testament și îndeplinește pentru el însuși ritualurile morților. În cele din urmă, eventual într-un templu al focului, el se parfumează, își pune haine noi, bea trei cupe cu *mang* și doarme într-un culcuș, fiind supravegheat timp de șapte zile de preoții mazdeeni și de către cele șapte surori-soții. În cea de a șaptea zi, sufletul lui Virâz se reîntoarce la el și virtuosul se trezește „voios și fericit", aducând adunării salutări de la Ohrmazd, de la arhangheli, de la Zarathustra (fondatorul religiei) și de la zeii morților. El îi dictează apoi unui scrib relatarea călătoriei sale pe lumea cealaltă ; aceasta reprezintă partea principală a *Cărții lui Ardâ Virâz*.

În relatarea sa, zeii Srosh și Adur îi primesc sufletul de îndată ce acesta părăsește corpul. Împreună ei se înalță în trei etape, corespunzând celor trei piloni ai credinței mazdeene : *humat* (gânduri bune), *hûxt* (cuvinte bune) și *huwarsht* (fapte bune). Astfel, ei ajung la Podul Cinvat. Acolo sufletul lui Virâz rămâne până în cea de a treia zi. Explicația acestei întârzieri se găsește într-un alt text, *Hadôkht*, care se referă la soarta defunctului. Sufletul unui virtuos, eliberat din corp, petrece primele trei nopți în preajma corpului, bucurându-se de libertatea sa și cântând imnuri avestice de slavă lui Ohrmazd. La sfârșitul celei de-a treia nopți, în zori, „sufletul Virtuosului are senzația că se află în mijlocul plantelor și că inspiră miresme. El simte un vânt puternic înmiresmat, care bate dinspre sud. Sufletul Virtuosului inspiră acest vânt prin nările sale"[20].

În continuare, *Cartea lui Ardâ Virâz* prezintă multe paralele cu narațiunea din *Hadôkht* și din alte scrieri în medio-persană, cum ar fi *Mênôk-i Khrat*, *Dâdestân-i Dênîg*, scrisă de preotul Mânushchihr[1] și *Selecțiuni*, scrisă de fratele său, Zâtspram[21]. În cea de a treia zi, o adiere înmiresmată se ridică din regiunea de sud a lui Ohrmazd și în fața sa apare *daêna* celui virtuos, imaginea „propriei sale credințe religioase și a propriilor sale fapte", sub înfățișarea unei tinere fete cu sâni mari, degete lungi și piele strălucitoare, mai frumoasă decât orice muritoare. *Daêna* îi explică lui Virâz că ea arată astfel datorită „gândurilor lui bune, vorbelor lui bune, faptelor lui bune și religiei lui bune". Ea îi spune : „Datorită voinței și faptelor tale eu sunt așa măreață, bună, frumos mirositoare, victorioasă și fără prihană".

Datorită meritelor lui Virâz, când acesta înaintează pe Podul Cinvat, podul devine lat de nouă sulițe. Virtuosul traversează podul, su-

[1] Mânushchihr (sau Manusht Echihr) (secolul al IX-lea p.C.), mare preot zoroastrian în regiunile iraniene Fârs și Kirmân. A scris epistole către adepții religioși din provincia Sîrkân, în care se opune inovațiilor religioase propuse de fratele său, Zâtspram. Principala sa lucrare este *Dâdestân-i Dênîg*, conținând întrebări și răspunsuri referitoare la diferite aspecte ale vechii religii persane, într-o perioadă când islamismul câștiga teren în această zonă a Asiei (n. tr.).

fletele virtuoșilor cerești se înclină în fața lui, iar zeul Rashn, care ține în mână o balanță de aur pentru a cântări faptele defunctului, îi apare în față.

Apoi, Srosh și Adur îl iau într-un tur al paradisului și al iadului, dar mai întâi ei vizitează *hammestagân* (purgatoriul), unde oamenii ale căror fapte bune și rele sunt egale așteaptă învierea din morți, fiind pedepsiți să suporte alternativ frigul și căldura. Apoi, ei urcă trei trepte către ceruri, ajungând întâi la nivelul stelelor, corespunzător lui *humat* (gânduri bune). Acolo, pe tronuri strălucitoare, stau cei drepți care au fost buni și pioși în viețile lor pământene, dar care nu au recitat rugăciunile mazdeene, nu au respectat căsătoria consanguină sau nu au practicat ,,autoritatea, suveranitatea și hegemonia".

A doua treaptă îi conduce la nivelul lunii, corespunzător lui *hûxt* (vorbele bune), unde găsesc virtuoși care au îndeplinit totul, cu excepția recitării rugăciunilor și a căsătoriei cu propriile lor surori. A treia treaptă conduce la nivelul soarelui, corespunzător lui *huwarsht* (faptele bune), unde se află credincioși și mai desăvârșiți. După cele trei ceruri urmează un al patrulea nivel, lumina fără sfârșit *(anagra raoça)*, unde este paradisul lui Ohrmazd. Aici este deja pregătit un loc pentru virtuosul Virâz.

Marele Arhanghel Vahman îl ia pe Virâz de mână și îl prezintă curtenilor zeului suveran ; ei sunt ,,sufletele osoase" ale lui Zarathustra, Vishtasp și ale altor conducători religioși și adepți importanți. În cele din urmă, Virâz este prezentat lui Ohrmazd însuși, care îl salută binevoitor și apoi poruncește zeilor Srosh și Adur să-i arate cum sunt răsplătiți cei buni și pedepsiți cei răi. Este stabilită o ierarhie a sufletelor bune. Criteriile potrivit cărora zoroastrienii acordă răsplată postumă pot părea pentru noi nu mai puțin ciudate decât cele care se întâlnesc în Oceania (v. *supra*, capitolul 2). De exemplu, conform credinței zoroastriene, femeile pot ajunge la cele mai înalte niveluri dacă ,,și-au satisfăcut soții și stăpânii și au fost supuse, respectuoase și ascultătoare față de ei"[22] ; o altă faptă meritorie care deschide porțile paradisului este omorârea multor reptile, pentru că acestea sunt create de Ahriman, adversarul lui Ohrmazd[23]. De asemenea, conform religiei mazdeene, nu e bine să se verse lacrimi pentru defunct, fiindcă aceste lacrimi sporesc apele unui râu mare din viața de apoi și sufletele morților au mari dificultăți la traversarea lui.

A doua parte a povestirii este mai interesantă și, în afară de asta, dezvăluie antagonismele pe care se bazează lumea de dincolo : Ohrmazd în contrast cu Ahriman este ca ființa în contrast cu neființa, paradisul în contrast cu iadul, binele în contrast cu răul și sudul în contrast cu nordul. La nivelul senzațiilor umane, apare clar faptul că zoroastrismul traduce această întreagă serie de contraste binare în termeni olfactivi, adică ,,mireasma" în contrast cu ,,duhoarea".

Astfel, când Virâz este dus înapoi la Podul Cinvat pentru a asista la soarta vicioșilor, primul lucru pe care îl observă este acela că un suflet păcătos este întâmpinat de un ,,vânt rece și urât mirositor", suflând dinspre nord, direcția demonilor lui Ahriman. ,,Și în acest vânt el a văzut propria sa religie *(daêna)* și propriile sale fapte sub forma unei prostituate dezbrăcate, corupte, obscene, cu genunchii diformi și cu posterior proeminent"[24]. Structura iadului este simetrică cu structura raiului ; iadul are patru niveluri subpământene. În iad este beznă, strâmt ,,și o astfel de duhoare încât oricine o inspiră se zbate, tremură și cade"[25]. Principalele păcate par a fi cele sexuale, dar mai sunt și de alt fel. Astfel, găsim în iad sodomiți, femei care au atins apa și focul în timpul menstruației, bărbați care au avut contacte sexuale cu femei aflate în timpul ciclului menstrual, femei adultere, oameni care au urinat stând în picioare, femei care s-au certat cu soții lor, hoți, stăpânitori răi, tăietori de vite, vrăjitoare, eretici, oameni care nu au făcut baia rituală pângărind astfel apa și focul, oameni care au depus mărturie falsă, apostați și așa mai departe.

Este impresionantă frecvența delictelor legate de pângărire și măsura în care pedeapsa este de natură olfactivă. Cea mai mare parte a nefericiților ajunși în iad se îndoapă, de fapt, cu excremente. În fundul iadului, diametral opus paradisului lui Ohrmazd, este iadul lui Ahriman, arătând ca un loc ,,periculos, înspăimântător, chinuitor, dăunător, puturos, întunecos" ; printre pedepsele extreme ale acestui sălaș al răului găsim din nou duhoarea[26]. Această parte a povestirii este repetitivă : categoriile de păcătoși se suprapun celor deja menționate la celealte niveluri ale iadului. Motivația unor astfel de inserții trebuie să fie aceea de a accentua cele mai abominabile păcate. Astfel, întâlnim o femeie care își sfâșie sânii cu un pieptene de fier (și sânii probabil cresc la loc), pentru că s-a purtat rău cu soțul și stăpânul ei și ,,s-a gătit și s-a destrăbălat cu soții altora" ; o alta linge un cuptor încins până la roșu, pe care îl ține în palmă, pentru că a avut limba ascuțită și s-a certat cu stăpânul ei. Mai mult, ea ,,nu a fost supusă și a refuzat să aibă contact sexual ori de câte ori a dorit acesta"[27]. Ca și când nu ar fi destul, în altă parte găsim femei spânzurate cu

capul în jos, în timp ce „sperma a tot felul de demoni", duhori și murdării le curg continuu în gură și în nas, căci ele refuzaseră să aibă contact sexual cu soții lor[28]. Acest iad abundă în femei adultere, dintre care multe au făcut avorturi, iar altele au comis și abominabilul delict de a se farda.

După ce părăsește întunecatul și urât mirositorul sălaș al lui Ahriman, Virâz este din nou condus în fața lui Ohrmazd, care este făcut numai din lumină și nu are corp. Originea acestui episod o constituie probabil presiunea exercitată de respingerea de către islamici a antropomorfismului zeului. Legendele islamice despre *mi'râj* (ascensiunea profetului Mahomed la ceruri) s-ar putea să fi avut și ele o oarecare influență asupra episodului, întrucât aceste legende se referă la o călătorie în lumea de dincolo. Ca atare, ele trebuie să-i fi intrigat pe redactorii din secolul al X-lea ai *Cărții lui Ardâ Virâz* și chiar să-i fi stimulat în îndeplinirea sarcinii lor literare.

CAPITOLUL 8

VRACII GRECI[1]

Navigând printre zeițe

În tradiția literară vestică, povestitorul orb Homer (pe care legenda și ipotezele îl plasează în jurul secolului al VIII-lea a.C.) a lansat genul pe care Evul Mediu latin îl va numi mai târziu *peregrinatio*, cu înțelesul de „hoinăreală" sau „rătăcire", mai curând decât „pelerinaj". Diferite tradiții cunosc acest tip de călătorie pe mare, care conduce de regulă la teritorii miraculoase și, adesea, din alte lumi. Este suficient să menționăm celticele *imrama* (narațiuni despre călătorii pe mare), care cu certitudine sunt anterioare călătoriilor lui Sindbad Marinarul, deoarece arabii se opuneau navigației sau construirii de flote. (Conform raționamentului șiretului general Amr ibn al-As, cuceritorul Egiptului, cineva poate stăpâni cucerind toate fortărețele inamicului, dar cum poate cuceri marea, unde nu sunt altceva decât valuri ?)

Eroul lui Homer, Ulise[2], un aheu războinic din insula Ithaca, se întoarce din războiul troian, cu corăbiile sale negre, în ținutul său, la credincioasa-i soție Penelopa. Zeii însă decid că Ulise nu poate ajunge la capătul călătoriei înainte de a trece prin multe aventuri. El îi omoară pe Ciconi ; îi vizitează pe Lotofagi, care se hrănesc cu „fructul dulce ca mierea al lotusului", ceea ce le creează o dependență puternică, făcându-i să uite trecutul și să trăiască numai pentru a înghiți cât mai multe astfel de fructe ; prin viclenie scapă de soarta nefastă care îl aștepta în peștera gigantului Polifem, ciclopul cu un singur ochi. Toate aceste locuri nu aparțin propriu-zis acestei lumi și voiajul lui Ulise poate fi – și a fost – interpretat ca fiind pur și simplu simbolic.

---

[1] În original : *Greek medicine men* (n. tr.).

[2] Pentru o bună ediție românească a cărții, vezi Homer, *Odiseea*, traducere George Murnu, Ed. Univers, București, 1979 (n. tr.).

După un început atât de masculin și de războinic, aventurile sale iau o întorsătură imprevizibilă : Ulise vizitează Mamele. Prima este „Circe, cu cosițele împletite“, fiica soarelui și sora vrăjitorului Aietes. Cu ajutorul unei poțiuni și a unei baghete magice, Circe îi transformă pe însoțitorii lui Ulise în porci. Însă zeul Hermes îi dă lui Ulise iarba virtuții, misterioasa plantă *moly*, „cu rădăcină neagră“, dar cu o floare albă ca laptele – și Ulise învinge vraja. La porunca sa, Circe îi transformă pe tovarășii lui din nou în oameni, mai tineri și mai chipeși decât fuseseră înainte. Deși cu părere de rău, ei părăsesc cu toții ținutul vrăjit al lui Circe.

Apoi, Ulise este reținut de frumoasa și iscusita nimfă Calypso, pe insula vrăjită Ogygia, unde devine „iubitul fără dorință al unei doamne doritoare“[1]. Despărțirea de ea nu este ușoară, după ce au petrecut șapte ani împreună. În drum spre casă, Ulise naufragiază în ținutul feacilor, unde îl primește Nausicaa „cu brațele albe“, fiica regelui Alcinous.

Cu toate că cel puțin Circe și Calypso sunt zeițe, iar Nausicaa împarte cu ele frumusețea și grația, aceste episoade nu trebuie neapărat interpretate ca referindu-se la călătorii în alte lumi. „Zeițele“ erau, foarte probabil, reprezentante ale societății matriarhale ce precedase venirea invadatorilor indo-europeni, al căror succesor era Ulise.

Dacă-i dăm crezare Marijei Aleskaité Gimbutas, o mare arheologă estoniano-americană care în prezent trăiește la San Francisco, Europa anterioară invaziilor indo-europene (pe care ea o numește „Vechea Europă“)[1] avea „ o cultură matrifocală și, probabil, matriliniară, agricolă (sau preagricolă) și sedentară, egalitaristă și pacifică“, o cultură care a durat timp de douăzeci de mii de ani, din paleolitic până în neolitic[2]. Figurinele din epocă demonstrează că, de la țărmul de est al Mării Negre și al Mării Mediterane, până la Marea Egee și Marea Adriatică, era adorată o zeiță, iar corpolența ei stilizată – moștenită de la așa numitele „Venus“ din paleolitic, steatopigice[2] (cu mare acu-

[1] Din păcate, nu îl pot trimite pe cititor la o ediție românească a vreuneia dintre principalele cărți ale celebrei Marija Gimbutas, cum ar fi *Old European Civilization* sau *Goddesses and Gods of Old Europe*. Totuși, cititorul român poate găsi esențialele sale concepte și teorii privind „Vechea Europă“ într-o antologie românească de studii scrise de savanta americană în anii '70 și care au pregătit lucrările citate mai sus ; este vorba de cartea : Marija Gimbutas, *Civilizație și cultură. Vestigii preistorice în sud-estul european*, trad. Sorin Paliga, Ed. Meridiane, București, 1989 (n. tr.).

[2] *Steatopigia*, din gr. *stear, -atos* = „grăsime“ și *pyge* = „șezut“ (n. tr.).

mulare de grăsime pe sau în jurul feselor) – sublinia atributele fertilității. Între aproximativ 7000 și 3500 a.C., locuitorii vechii Europe au dezvoltat o civilizație complexă. Ei au întemeiat mici orașe, prelucrau arama și aurul pentru podoabe și unelte și chiar foloseau o scriere rudimentară. Uneori, ei reprezentau zeița sub forma unei păsări de apă sau a unei femei-șarpe. Animalele asociate ei erau multe : taur, câine, urs, căprioară, țap, albină, fluture, broască țestoasă, iepure de câmp și arici. Figurinele care o reprezentau erau uneori ciudat modelate, arătând ca o femeie steatopigică cu un gât lung, ca de pasăre și, în același timp, ca un falus, fesele reprezentând testiculele.

În mileniul al III-lea a.C., cultura vechii zeițe europene a fost înlocuită de cultura patriarhală indo-europeană a păstorilor, ale căror valori erau distrugerea, războiul și violența, bazate pe un cod de comportament masculin. Indo-europenii au venit în valuri și au cucerit Grecia în jurul anului 2000 a.C. Orașele deschise au fost înlocuite de altele înconjurate de ziduri. Zeițele indigene au devenit consoarte, au fost transformate în zeități masculine sau reinterpretate ca monștri.

Războiul troian rezumă esența culturii și obiceiurilor indo-europene. În rătăcirile sale prin insule, era probabil ca Ulise să întâlnească supraviețuitoare ale frumoaselor „zeițe“ din vechea civilizație europeană. Aceste întâlniri atestă confruntarea a două sisteme diametral opuse, iar poetica lui Homer, care în mod evident aparține culturii biruitoare a lui Ulise, conservă relatări părtinitoare ale acelor evenimente. După știința mea, Elémire Zolla este primul care a rectificat, într-un recent eseu, perspectiva lui Homer[3].

Din punct de vedere al vechii culturi europene, Ulise – ucigașul cu corăbiile sale negre, jefuind și aducând moartea prin perfidie în toate locurile în care ajungea – ar fi fost indiscutabil un criminal. Dacă Homer ne dă o idee corectă despre modul în care le-a văzut Ulise pe „zeițe“, se pune întrebarea – cum oare l-au văzut zeițele pe el ?

Zolla pune această întrebare legitimă și caută un răspuns în alte culturi. De ce să se asculte numai părerile invadatorilor și siluitorilor, asemenea lui Ulise și oamenilor săi, și să nu se ia în considerare poziția unei femei religioase față de invadatori și siluitori ? Un astfel de punct de vedere se găsește în legendara autobiografie a doamnei Yeshe Tsogyel[4], unul dintre primii discipoli ai lui Padmasambhava[5], apostol budist din Tibet. Yeshe a fost o frumoasă prințesă tibetană, care s-a supus tuturor privațiunilor și mortificărilor posibile pentru a atinge perfecțiunea budistă. Totuși, datorită frumuseții și podoabelor

sale, ea a fost asaltată de pretendenți, siluitori și hoți ; iar datorită ascetismului ei, a fost asaltată de demoni.

Potrivit autobiografiei ei, tatăl, furios din cauza hotărârii cu care fiica lui se opunea măritișului, a alungat-o și a spus mulțimii de pretendenți că „oricare dintre ei va pune primul mâna pe ea, o poate avea"[6]. Unul a prins-o de piept, încercând să o ducă cu el, dar ea și-a proptit picioarele „într-un bolovan și picioarele [ei s-au scufundat] în el ca în noroi"[7]. Apoi, pretendenții au dezbrăcat-o până la piele și au biciuit-o cu un bici cu ghimpi de fier. Când a încercat să-și explice punctul de vedere, ea a primit un răspuns care ar fi putut veni la fel de bine și de la Homer : „Fato, ai un corp frumos pe dinafară, corupt însă pe dinăuntru"[8].

Din fericire, Buda ai celor zece direcții i-au auzit lamentările și o torpoare ca de beție a pus stăpânire pe bărbații care o torturau și o târau cu ei : acest lucru i-a permis tinerei fete să scape. Pentru mentalitatea patriarhală homerică, hotărârea lui Yeshe Tsogyel de a urma calea lui Buda ar fi părut suspectă, iar ajutorul supranatural pe care l-a primit ar fi fost văzut ca o formă de magie.

După ce a primit instrucțiuni de la *guru*-ul său, Yeshe a pornit ca cerșetoare pe valea Nepalului, unde a fost atacată de șapte hoți. Ea și-a depus podoabele de aur în fața lor, ca o ofrandă mandalică, și le-a explicat că lumea întreagă este iluzie. Hoții s-au convertit și au fost eliberați de lanțurile transmigrării.

Un alt atac, de data aceasta din partea demonilor, se aseamănă, mai mult decât altele de până acum, cu povestea Circei. În *Viața lui Anton*, Athanasius, episcop din secolul al IV-lea în Alexandria în Egipt, descrie ispitirile din deșert la care este supus ermitul, de către demoni care iau forma unor femei seducătoare ; faima acestei povestiri a durat timp de cincisprezece secole. *Viața lui Yeshe Tsogyel* prezintă și ea o femeie ispitită de niște demoni ; aceștia iau forma unor „tineri încântători, chipeși, cu un fizic frumos, bine mirositori, arzând de dorință, puternici și dotați, tineri pe care este suficient ca o fată să-i privească pentru a se simți excitată". Ei îi spun povești obscene și-i fac propuneri erotice, își expun organele genitale, o îmbrățișează, îi mângâie sânii și vaginul, o sărută, „practicând tot felul de jocuri seducătoare". Totuși, meditația lui Yeshe este suficient de puternică pentru a-i transforma pe unii în neant, pe alții „în cadavre negre sau în bătrâni decrepiți, încovoiați și șubrezi sau în leproși sau în creaturi oarbe, diforme, surde sau urâte"[9]. Această povestire amintește de

episodul în care însoțitorii desfrânați ai lui Ulise sunt transformați în porci.

Dar ce este rău în a fi transformat în porc ? Zolla demonstrează că, în unele locuri, metamorfoza respectivă este considerată ca o experiență fundamentală[10]. Antropologii clasifică popoarele în „cele care iubesc porcul" și „cele care urăsc porcul". Iudaismul și islamismul interzic consumarea cărnii de porc, dar indonezienii sunt mari iubitori ai acestui animal. În unele părți ale arhipelagului, copiilor mici li se atribuie un purceluș-pereche cu care își împart copilăria. În insula indoneziană Bali, este considerat un eveniment deosebit de fericit dacă, în timpul unei sărbători, cineva este posedat de spirite-porci și imită vocea și comportamentul unui porc. Poate că Circe, o femeie aparținând civilizației pașnice a vechii Europe, a încercat mai curând să le facă o favoare însoțitorilor lui Ulise. Ce a urmat a fost una din nenumăratele pure neînțelegeri antropologice : Circe a fost considerată vrăjitoare. În ceea ce o privește, Circe a avut cu siguranță dreptate să se ferească de acești bărbați violenți și isterici, pe care ea i-a evaluat corect, drept ceea ce și erau : niște jefuitori și siluitori indo-europeni.

Nekyia

În *Odiseea*, Circe știe unde se află Hadesul : dincolo de fluviul Okeanos, în locurile unde „Pyriphlegethon și Cocytus, un braț al Styxului, se varsă în Acheron"[11]/[1]. Ea îl învață pe Ulise să sape acolo o groapă, în care să toarne ofrandele pentru morți – mied, vin și apă – pentru a atrage fantoma profetului Tiresias[2] care îi poate prezice viitorul. După cum îi spune Circe, Ulise trebuie să-i promită lui Tiresias că, o dată ajuns în Ithaca, îi va sacrifica un berbec negru fără nici o pată. De asemenea, Circe îl sfătuiește să sacrifice, în dreptul deschiderii către lumea subpământeană, un berbec și un miel negru, al căror sânge va atrage spiritele ; dar el trebuie să le țină la distanță cu sabia, până ce va apărea spiritul lui Tiresias însuși. Ulise, acum în postură

[1] Patru fluvii ale Infernului : *Pyriphlegethon* („cel care arde în flăcări"), *Kokytos* (de la verbul *kokyo* = „a se jeli"), *Styx* („ger", sau de la gr. *stygos* = „obiect de spaimă") și *Acheron* (derivat probabil din *achos* = „durere sufletească") ; cf. Homer, *Odiseea* X, 698-700, ed. cit., p. 251, n. 698 (n. tr.).

[2] Prevestitor vestit, originar din cetatea Theba. Intervenind într-o neînțelegere dintre Zeus și Hera, aceasta l-a orbit, iar Zeus i-a dat harul prevestirii, pe care l-a păstrat și după moarte (n. tr.).

de invocator al sufletelor morților, face tot ceea ce i-a spus șamanul. Aceasta ne conduce la una dintre cele mai enigmatice părți ale *Odiseei, Nekyia* (Scena morților), din cartea a XI-a.

De îndată ce sângele ovinelor sacrificate curge în groapă, spiritele încep să roiască. „Atunci din beznă s-adună mulțime/ De suflete de morți, feciori, neveste,/ Moșnegi sărmani și fragede copile/ Cu pieptul de curând cuprins de jale/ Și mulți străpunși de suliți ferecate/ Bărbați răpuși în luptă, toți, cu arme/ însângerate“ [1]. Aceștia sunt *bioithanatoi*, oameni care au murit de moarte violentă și nu au avut parte de o înmormântare după cuviință. Unul dintre ei este fostul tovarăș al lui Ulise, Elpenor, care căzuse de pe acoperișul casei lui Circe, uitând că trebuia să folosească scara ; el cere să fie înmormântat, altfel îi va purta ghinion lui Ulise. După ce profetul Tiresias își transmite mesajul, spunându-i eroului cum va ajunge în cele din urmă pe insula sa de baștină, apare mama lui Ulise, Anticleea. Ea este extrem de vorbăreață, simțindu-se însingurată în Hades. Un alt grup de femei din palatele întunecate ale Hadesului se adună în jurul sângelui jertfelor. Șaman ucenic, cât și gazdă a unei cete de celebrități defuncte, Ulise le lasă să bea sânge una câte una, astfel încât să le poată pune întrebări fiecăreia în parte. După ce a pus întrebări unor bărbați și femei de seamă din Grecia pre-homerică și după ce le-a spus, la rândul său, ce întâmplări mai aflase, Ulise vede procesiunea câtorva dintre cei supuși chinurilor iadului : lui Titios, care s-a purtat rău cu Leto, amanta lui Zeus, doi vulturi îi mâncau ficatul ; Tantalus nu poate nici să bea, nici să mănânce, deși este înconjurat de apă și hrană din belșug ; Sisif împinge fără încetare un bolovan spre vârful unui deal, până când puterile îl părăsesc și bolovanul se rostogolește jos. După ce Ulise și însoțitorii săi îl văd pe Heracles, se îmbracă și pleacă în grabă.

Poetul latin Virgiliu, care a fost, de asemenea, un ideolog al grandorii Romei în timpul împăratului Augustus, imita scena homerică *Nekyia*, în Cartea aVI-a a epopeii *Eneida*. Epopeea descrie cunoscuta *peregrinatio* a eroului troian Enea care, în cele din urmă, se stabilește în Latium și întemeiază Roma. Mai enigmatică încă decât *Nekyia* homerică, Cartea a VI-a a *Eneidei* reflectă toate schimbările suferite de eschatologia tradițională în timpul periodei imperiale.

[1] Homer, *Odiseea* XI, 50-56 ; cf. ediția românească citată, p. 255 (n. tr.).

În cartea sa publicată postum, *Elysion. On Ancient Greek and Roman Beliefs Concerning a Life after Death*, W.F. Jackson Knight demonstrează că vechii greci aveau două credințe distincte privind spiritele morților[12]. În general, grecii credeau că morții supraviețuiau într-un Hades al umbrelor, dar în cazul oamenilor deosebiți, al „eroilor“ – celebrități locale, personaje mitologice, războinici vestiți, profeți sau conducători – sufletul rămânea pe pământ și intervenea în treburile oamenilor. În Grecia pre-homerică, spiritele se manifestau ca „mici creaturi zburătoare, asemănătoare insectelor“ *(kêres)*. La Homer, *kêres* sunt mici diavoli ; în *Iliada*, un *kêr* al morții amenință oamenii[13]. La romani, fantomele erau numite generic *manes* (deși existau și alte categorii) ; se credea că *manes* se reîntorc pe pământ la serbări ca Parentalia și Rosalia[14].

Grecii făceau ofrande sacrificiale periodice pentru morții lor. S-au găsit morminte legate cu exteriorul printr-o conductă, astfel încât libațiile puteau ajunge la defunct, probabil prin sufletul corporal, fortificat prin diferite feluri de mâncăruri (am văzut că sângele îndeplinea o astfel de funcție pentru sufletele-vampir, în *Odiseea)*. Morții aveau o vatră *(eschara)*, unde primeau ofrande negătite, miere, lapte și dulciuri[1]. În religia greacă se făcea o distincție clară între sacrificiile pentru zei și cele pentru morți. Zeii olimpieni aveau un altar și, spre deosebire de morți, ei primeau numai ofrande sacrificiale arse. Denumirea sacrificiului era diferită în fiecare caz[15].

Eroii erau venerați ca spirite ale morților, nu ca zei, și aveau altare pretutindeni. Cultul lor avea uneori scopul de a-i face favorabili și se practica destul de des pentru a-i împiedica să facă rău. Alteori, cultul lor se practica pentru a li se implora ajutorul. Unii dintre cei mai tipici eroi erau Elena din Troia, Tezeu, Amphiaraus, Trophonius, Ahile, Diomede[16], Ajax, Atrizii, Eacizii, succesorii lui Tydaeus și Laërtius și mulți alții.

Grecii aveau oracole unde un specialist invoca morții, pentru a prezice viitorul unui client. Procedurile și metodele erau variate. În *Pharsalia*, cartea a VI-a, Lucan (39-65 p.C.) descrie o procedură numită *nekyomanteia* (oracolul cadavrului), care constă în animarea temporară a corpului unei persoane recent decedate[18]. Totuși, cea mai mare parte a prezicătorilor erau numiți *psychomanteis* sau *psycho-*

[1] În afară de miere, lapte și făină, ofrandele pentru morți conțineau, de regulă, și un narcotic (n. tr.).

pompoi (invocatori de suflete). Ca și în scena *Nekyia* din *Odiseea*, invocarea sufletelor putea fi practicată la intrarea în Hades – la Heracleea, la Tainaron sau la Avernus. Această practică putea fi înlocuită prin incubația într-un sanctuar[19] ; în alte cazuri, fantoma indica invocatorului de suflete unde trebuia sacrificată tradiționala oaie neagră[20]. Într-o altă formă de divinație populară, numită *engastrimythos*, se simula, probabil de către ventriloci, un dialog cu morții[21]. Astfel de fenomene trebuie mai atent studiate în comparație cu ritualurile șamanice, în care apar adesea ventriloci.

Conform lui Pierre Boyancé, pitagoreicii se interesau de soarta postumă a celor recent decedați, utilizând o metodă neobișnuită de divinație, numită *alektryomancie*. Se desenau pe o masă pătrate conținând literele alfabetului și în fiecare pătrat se puneau grăunțe. După incantații specifice, se dădea drumul unui cocoș alb și se citeau literele în ordinea în care ciugulea cocoșul grăunțele. Interpretarea oracolului rămâne necunoscută[22].

Invocatorul de suflete prin excelență era zeul Hermes. Despre el se spunea că s-ar fi născut pe Cyllene, un munte în Arcadia. El era asociat cu pietrele și cu stâncile și simbolul său era un falus pus pe *herma*, un stâlp falic. Adesea era reprezentat cu două sau trei corpuri și uneori cu trei capete *(tricephalous)*, motiv pentru care așa-numitul zeu egiptean elenist Hermes-Thoth era numit *trismegistos* („de trei ori mare"). Una dintre principalele funcțiuni ale lui Hermes era aceea de a acționa ca *psychopompos* (călăuză a sufletelor pe drumul lor spre Hades : v., de exemplu, *Odiseea* XXIV, 5). Dar el era în egală măsură un *psychagogos*, care putea aduce sufletele înapoi, în această lume, pentru scurte apariții sau poate chiar pentru a le instala în corpuri noi. Uneori, asemenea egipteanului Thoth[23] sau iranianului Rashnu (v. capitolul 7, *supra)*, Hermes cântărea sufletele morților pe un cântar *(psychostasia)*. Se credea că el se îngrijește de suflet în timpul somnului, fiind conducătorul ființelor iluzorii din vise[24].

Contactul cu fantomele eroilor putea fi obținut și prin incubație, care presupunea dormitul într-un anume loc, în urma unor preparative rituale. Incubația se practica la oracolul lui Amphiaraus, de lângă Teba (menționat de Pindar și Herodot, în secolul al V-lea a.C.), la oracolul lui Trophonius de la Lebadeea, în Beoția (v. *infra)* și la oracolele lui Asklepios de la Tricca, în Tesalia și de la Epidaurus (în jurul anului 500 a.C.)[25].

Asklepios, faimosul *heros iatros* (erou tămăduitor) era, conform lui Pindar, fiul lui Apollon și al necredincioasei muritoare Coronis[26]. Ca și Ahile, el era jumătate om și jumătate zeu ; ca și el, era muritor. Într-un moment de furie, Zeus l-a lovit cu fulgerul, ca pedeapsă pentru talentul său de vindecător : ,,Hades în fața lui Zeus l-a învinuit pe Asklepios că-i micșorează întruna împărăția prin grija ce le-o poartă oamenilor, care mor din ce în ce mai puțini"[27]. Ca Heracles, după moarte el a fost acceptat în panteonul [28] divin și venerat în temple, unde făcea tratamente trimițând pacienților vise al căror înțeles era uneori interpretat de un medic[29].

Sunt multe mărturii și inscripții care elogiază oracolele tămăduitoare, în special pe cel de la Epidaurus[30]. În mod obișnuit, Asklepios apărea într-o viziune *(opsis)*, în timpul visului, promițând pacientului că va fi vindecat[31] și făcându-i diferite recomandări terapeutice, unele implicând leacuri medicinale și altele acțiuni, cum ar fi mersul descult[32]. De obicei inscripțiile sunt succinte : ,,Un om cu o piatră în *membrum*. El a avut un vis. I se părea că este culcat lângă un băiat frumos și, când s-a produs eliminarea seminală, el a eliminat și piatra ; a luat-o și a plecat cu ea în mână"[33].

Alte inscripții conțin relatări despre vise șamanice de dezmembrare și renaștere.

„Aristagora din Trezen. Ea avea o tenie în pântec și a dormit în Templul lui Asklepios de la Trezen și a avut un vis. I se părea că fiii zeului, în timp ce el se afla la Epidaurus, i-au tăiat capul, dar nefiind în stare să i-l pună la loc au trimis un mesager la Asklepios să-i ceară să vină. Între timp, s-a făcut ziuă și preotul a văzut clar capul ei desprins de trup. Când a venit noaptea, Aristagora a avut o viziune. I se părea că zeul a venit de la Epidaurus și i-a pus capul la loc. Apoi i-a deschis pântecul printr-o incizie, a scos tenia și i-a cusut pântecul la loc. După asta, ea s-a făcut bine"[34].

Câinii sacri ai lui Asklepios vindecau rănile lingându-le ; șarpele său apărea de asemenea în vise, făcând uneori lucruri ciudate : ,,Nicassibula din Messene, dorind să aibă copii, a dormit în Templu și a avut un vis. I s-a părut că zeul s-a apropiat de ea cu un șarpe târându-se în urma lui : ea s-a împreunat cu acel șarpe. După un an, a avut doi fii"[35].

Ritualul care se îndeplinea pentru pregătirea incubației în templele lui Asklepios era simplu : pacientul trebuia să se îmbăieze în apă rece și să facă jertfe[36]. Vindecarea nu era singurul scop al incubației. În peștera lui Trophonius de la Lebadeea, la nouă mile de Cheroneea, pe drumul către Delphi, eroul făcea revelații prin intermediul fie al unei voci, fie al unei viziuni. Riturile preliminare sunt descrise pe larg în cartea lui Pausanias, *Călătorie în Grecia* (IX, 39, 4)[1]. Solicitantul trebuia să locuiască timp de câteva zile într-o clădire lângă sanctuar, făcând băi reci în râul Herkyna și mâncând carnea animalelor sacrificate pentru el, astfel încât un prezicător profesionist să citească în măruntaiele lor dacă Trophonius îl va primi binevoitor. Numai ultima jertfă, cea a unui țap, este decisivă. Dacă această prevestire este bună, solicitantul continuă pregătirile pentru descinderea sa *(katabasis)* în sanctuar, care simbolizează o descindere în Hades. El este îmbăiat noaptea în apa rece a râului Herkyna de către doi băieți din partea locului, numiți Hermai (Hermes era călăuza sufletului) ; apoi bea din apa a două izvoare numite Lethe și Mnemosyne („uitare" și „memorie"). Aceste două izvoare sunt de asemenea menționate pe vechile amulete de aur destinate morților, amulete cărora li se atribuie adesea o origine orfică[37].

După venerarea unei statui, de regulă ascunse, a lui Trophonius, solicitantul își pune o tunică din pânză de in și încălțări și coboară pe o scară ușoară până la intrarea în peșteră. Acolo el intră cu picioarele înainte printr-o deschizătură strâmtă, ținând în mână prăjituri cu miere – hrana morților. Simbolismul acestui rit sugerează faptul că solicitantului i se dau informații dacă și numai dacă el intră în măruntaiele pământului ca un om mort. Pentru a comunica cu fantomele, trebuie să devii fantomă.

S-ar putea ca Lamprias, fratele filozofului platonician Plutarh din Cheroneea (cca. 50-120 p.C.), să fi fost preot în sanctuarul lui Trophonius. Dacă a fost așa, el trebuie să fi avut acces la valoroasa bibliotecă de tăblițe din lemn, pe care toți cei ce ieșeau din peșteră trebuiau să scrie relatarea experienței avute ; aceste mărturii erau păstrate de către preoți. În acest caz, parte din povestirea lui Plutarh din tratatul *Despre daimonul lui Socrate* s-ar putea baza pe mărturii autentice. Numele eroului său este Timarh din Cheroneea. El coboară

[1] V. ediția românească : Pausanias, *Călătorie în Grecia*, trad. Maria Marinescu-Himu, București, 1982, vol. II, p. 252 sq. (n. tr.).

în peșteră pentru a-l întreba pe zeu despre natura *daimonului* lui Socrate și este condus într-o călătorie prin purgatoriu. Vom comenta pe larg viziunea lui Timarh, în curând. Acum este suficient să spunem că, o dată coborât în peștera întunecată, Timarh primește o violentă lovitură în cap, care îi desface suturile craniene și îi lasă sufletul să iasă liber afară. Ideea că sufletul iese anume prin craniu este surprinzătoare ; ea poate fi de asemenea găsită în mărturiile șamanice și, în special, în cele indo-tibetane[38]/ [1]. Eliberat astfel din corp, sufletul lui Timarh se desfășoară fericit, ca o pânză de corabie în vânt, ascultând muzica sferelor și privind stelele ca pe niște insule plutitoare în oceanul de eter. Când călătoria în cealaltă lume încetează, sufletul este din nou comprimat, în mod dureros, în craniu[39].

Apollonius din Tyana, un om divin *(theios aner)* din perioada elenistă, ale cărui isprăvi au fost așternute pe hârtie de Philostratus înainte de 217 p.C., a consultat de două ori oracolul lui Trophonius. Hans Dieter Betz remarcă următoarele :

„De la Philostratus reiese clar că solicitantul nu coboară pur și simplu în criptă, ci în lumea de jos. Coborând, el trebuie să ducă în mâini prăjituri pentru a potoli șerpii periculoși de acolo, care îl atacă. Coborârea este numită acum *kathodos*, denumire tradițională pentru coborârea în lumea de jos. La întoarcere, «pământul îl readuce la suprafață» (Philostratus, *Viața lui Apollonius*, 8, 19). Această reîntoarcere se poate produce în vecinătate sau la mare depărtare, dincolo de Locri, dincolo de Phocis, dar se spune că cea mai mare parte a solicitanților revin în hotarele Beoției"[40].

Scriitorul satiric din secolul al II-lea Lucian a scris *Nekyiomantia* (invocarea fantomelor), bazată pe lucrarea pierdută *Nekyia*, scrisă de Menippus din Gadara (secolul al III-lea a.C.), în care apare din nou peștera lui Trophonius. Și de data aceasta, ea figurează ca intrare în lumea de jos. Magul Mithrobarzanes îi arată lui Menippus cum să se întoarcă din lumea de jos în Grecia, folosind peștera lui Trophonius[41].

[1] Pe marginea unui subiect analog, autorul conchidea următoarele în 1984 : „Este posibil ca reprezentările șamanice să se fi format sub influența credințelor indo-tibetane, dar ipoteza inversă nu este mai puțin fondată", cf. I.P. Culianu, *Expériences de l'extase*, Payot, Paris, 1984, p. 106 (n. tr.).

Șamanii greci sau iatromanții

Străvechile zeițe ale civilizației matriarhale din vechea Europă au fost învinse, dar nu au dispărut. În Anatolia de vest și în Grecia antică, zeițele au supraviețuit ca Hekate, Artemis și Kubaba (sau Kybebe, Cybele). Aceste Mari Zeițe erau asociate cu luna, morții, câinii și extazul[42].

Aproape în unanimitate, oamenii de știință îl descriu pe Dionysos ca pe moștenitorul masculin al zeițelor, stăpânitor peste un cult al posesiunii ai cărui principali actori erau femei cuprinse de o nebunie *(mania)* emanată de la zeu. Cu „părul despletit, cu capul dat pe spate, rotindu-și ochii, cu corpul arcuit și încordat sau zvârcolindu-se“[43], Menadele cutreierau munții Macedoniei *(oreibaseia)*, dezmembrând din când în când victime animale *(sparagmos)* și poate nedându-se înapoi de la a se hrăni cu membri ai propriei specii, care erau tratați în același mod brutal *(homophageia)*. În stare de extaz *(ekstasis)*, cuvânt care în greacă indica o stare de boală și disociere mentală, Menadele erau insensibile la durere și la contactul cu focul[44].

În *Introducere*, am criticat unele dintre distincțiile obișnuite pe care oamenii de știință le fac între „cultul posesiunii“ și „șamanism“, remarcând faptul că ele sunt adesea doar exterioare. Printre astfel de distincții superficiale, cea mai importantă este aceea dintre caracterul *colectiv* al cultelor de posesiune și caracterul *individual* al practicii șamanice. În Grecia antică erau trei zei, toți bărbați, care puteau poseda diferite categorii de oameni. Dionysos le poseda pe Menade și uneori și pe cei care îi rezistau, așa cum este cazul lui Pentheus, în *Bachantele* lui Euripide. Ares, zeul războiului, poseda bărbații în luptă. Apollon le poseda pe Sibille. Și, sub numele de Apollon din Hyperboreea, el lua în stăpânire de asemenea o categorie foarte specială de prezicători, iatromanții (de la cuvintele grecești *iatros* = „tămăduitor“ și *mantis* = „profet“), despre care se spunea că sunt *phoibolamptoi* sau *phoiboleptoi* (posedați de Phoebus-Apollon). Aceștia erau șamanii greci, care au format foarte rar o corporație, dacă au format-o vreodată (singura excepție a fost probabil Bakis ; numele se referă la un prezicător individual, menționat de Herodot, dar și la o categorie de prezicători).

Profeții itineranți erau și ei cunoscuți în Grecia. Era vorba de oameni ca Lydas din Arcadia (cunoscut de asemenea ca Aletes Rătăcitorul), Euvenius din Apollonia și Lysistratus din Atena[45]. Însă acești profeți nu erau șamani.

Numele unor iatromanți au fost menționate într-un pasaj din lucrarea *Stromata* (I, 21 ; cca. 200 p.C.), scrisă de Clement din Alexandria. Aceștia sunt Pitagora, Abaris din Hyperboreea, Aristeas din Proconnesus, Epimenide din Creta, Zoroastru din Media, Empedocle din Acragas (Agrigent, în Sicilia), Phormion din Sparta, Polyaratus din Thasos, Empedotimus din Siracusa și Socrate din Atena. Este interesant că, pentru Clement, Socrate era un șaman grec. Lista conține și un personaj imaginar inventat de un discipol al lui Platon și Aristotel, numit Heraclide din Pont (despre care se va vorbi mai mult în continuare). La această listă se mai pot adăuga alte nume : Cleonymus din Atena, Hermotimus din Clazomene și Leonymus din Crotona.

Cei mai proeminenți dintre iatromanți au legături strânse cu Apollon din Hyperboreea, un teritoriu nordic, descris de un faimos „călător prin văzduh“, Aristeas din Proconnesus.

Abaris vine din nord, fie *cu* o săgeată aparținând lui Apollon, fie *pe* săgeata lui Apollon, care este probabil o rază de soare (la urma urmelor, Apollon este un zeu solar)[46]. Filozofii din antichitatea târzie îl știu ca preot al lui Apollon din Hyperboreea. La sfârșitul secolului al VII-lea sau la sfârșitul celui de-al VI-lea a.C., Abaris l-a întâlnit pe Pitagora la Olympia. Pitagora se afla în fața publicului, arătându-și coapsa de aur, simbol care i l-a indicat lui Abaris ca pe o epifanie a lui Apollon (cetățenii din Crotona credeau că Pitagora este însuși Apollon din Hyperboreea). Dialogul simbolic a continuat : Abaris i-a dat lui Pitagora săgeata sa (sau, după alte surse, Pitagora i-a luat-o), în semn de supunere.

Aristeas a fost un *phoibolamptos* (posedat de Apollon) prin excelență. Datorită relației sale strânse cu zeul, a călătorit în nord până în Hyperboreea. El a scris o relatare a călătoriei sale, numită *Arimaspeea*, care era deja în circulație la începutul secolului al VI-lea a.C. și, din nefericire, a dispărut înainte de întemeierea bibliotecii din Alexandria. Aristeas a murit subit în prăvălia unui piuar, în Proconnesus. Piuarul s-a dus să-și cheme familia dar, când au revenit cu toții în încăpere, Aristeas nu mai era acolo. Desigur, el fusese doar într-o stare vecină cu moartea și își revenise repede. Apoi, cineva l-a văzut pe drumul spre Cyzicus. Șase ani mai târziu, Aristeas s-a întors la Proconnesus să scrie *Arimaspeea*, ceea ce înseamnă că între timp călătorise spre nord, cât de departe a putut. Nu este de mirare că nici

una dintre zecile de teorii care încearcă să-i reconstituie itinerariul nu este satisfăcătoare – călătoria lui nu s-a petrecut în lumea aceasta, ci pe lumea cealaltă, lumea șamanilor, a prezicătorilor și a călătorilor prin văzduh.

Cu două sute patruzeci de ani mai târziu, Aristeas a apărut din nou în Metapont sub înfățișarea unui corb, însoțitor credincios al zeului Apollon, cerându-le locuitorilor să facă un altar pentru Apollon și o statuie pentru el însuși. Oracolul din Delphi i-a susținut cererile și astfel monumentele au fost construite ; conform lui Herodot, acestea erau înconjurate de lauri, copacii lui Apollon. Alte mărturii atestă clar că Aristeas era un extatic al cărui suflet putea să-i părăsească trupul, luând forma unei păsări (corb). Aceasta este înfățișarea sub care el ar fi parcurs în zbor distanța enormă dintre Grecia și Hyperboreea și înapoi[47].

După ce am stabilit legătura unor iatromanți cu Apollon, să descriem un număr de alte trăsături pe care le au în comun. Numai câțiva îndeplinesc toate rolurile următoare, care împreună formează portretul ideal al șamanului grec : vraci *(iatros)*, prezicător *(mantis)*, purificator *(kathartes)*, autor de oracole *(chresmologos)*, călător prin aer *(aithrobates)* și făptuitor de miracole *(thaumatourgos)*.

În legătură cu iatromanții abundă o serie de povestiri privind deprivarea senzorială, spre deosebire de alți *entheoi* (posedați) ca Menadele, care, în mod clar, foloseau printre metodele lor extatice diverse forme de bombardament senzorial, cum ar fi dansul și vinul. Un maestru al deprivării senzoriale a fost Epimenide din Creta, care în copilărie s-a dus în peștera din muntele Ida (locul de naștere al lui Zeus) și a dormit acolo vreme îndelungată ; diferiți autori apreciază că el ar fi dormit între patruzeci de ani (Pausanias, *Călătorie în Grecia* I, 14, 4) și șaizeci de ani (Hesychius). Potrivit lui Hesychius, Epimenide putea să-și trimită sufletul în afara corpului și să-l cheme înapoi. Conform lui Maximus din Tyr *(Dissertatio*, 16), în timpul lungului său somn Epimenide îi vizita pe zei și le asculta conversațiile, învățând „adevărul și virtutea" *(aletheia kai dike)*[48].

În timp ce se afla în peștera din Creta a lui Zeus, el și-a suspendat senzația de foame cu ajutorul unei plante miraculoase numită *alimos* (engl. *hungerbane*, care literal înseamnă „fără foame"), din care mânca mici cantități. În altă parte, am sugerat o conexiune interesantă între cuvântul *alimos* și cuvântul *halimos*, care diferă numai prin aspirație. *Halimos* este un adjectiv derivat din substantivul *hals, halos*, care în-

seamnă „mare". Ca substantiv, *halimos* desemnează o plantă din familia *Chenopodiaceae (Atriplex halimus L.)*, numită astfel deoarece crește în apropierea mării. Antiphanes, un autor popular de comedii din secolul al IV-lea a.C., le atribuie pitagoreicilor utilizarea în dietă a plantei *halimos*.

Alimos are, de asemenea, o poveste lungă[1]. Scriitorul din secolul al V-lea a.C., Herodorus din Heracleea, autor al unei saga a lui Heracles, afirmă că *alimos* era o plantă care suspendă foamea și care a salvat viața eroului grec Heracles. În lucrarea sa *Viața lui Pitagora*, Porfir afirmă și el că șamanul din Samos a mâncat *alimos*, probabil în loc de *halimos*.

Și alți iatromanți se abțineau de la mâncare : Abaris evita mâncarea, în timp ce Pitagora se presupune chiar că ar fi murit de foame. Abaris, Aristeas, Bakis, Hermotimus și Pitagora erau prezicători, capabili să prevadă viitorul. Epimenide a prezis războiul persan cu zece ani înainte și a fost ucis de către spartani pentru că profețise dezastrul. Abaris a prevăzut un cutremur și o epidemie de ciumă. Pitagora a prezis că în Caulonia va apărea un urs alb, că o corabie va avea un cadavru la bord și că discipolii săi din Metapont vor fi persecutați. Patru legende din secolul al IV-lea a.C. atribuie miracole de același fel fie lui Pitagora, fie profetului Ferekides din Syros. După ce au băut apă dintr-un puț, cei doi au fost în stare să prevadă un cutremur ; de asemenea, ei au prezis în mod corect faptul că o corabie va eșua, deși marea era liniștită, și că o anumită cetate (Sybaris sau Messena) va fi cucerită. În fine, Bakis a prezis invadarea Greciei de către Xerxes.

Abaris, Bakis, Empedocle și Epimenide erau „purificatori", o îndeletnicire care consta în a îndepărta *miasma* dintr-un oraș. *Miasma* putea fi ciuma, dar putea fi și un fenomen în întregime spiritual, rezultatul vreunei poluări morale. Epimenide a fost *kathartes* („purificator") prin excelență. El a îndepărtat *miasma* din Atena în timpul lui Solon. Abaris a îndepărtat ciuma din Sparta și a purificat orașul Knossos. Bakis le-a purificat și le-a tămăduit pe femeile spartane cuprinse de furia dionisiacă.

Iatromanți ca Pitagora, Abaris și Empedocle puteau controla fenomenele meteorologice prin vrăji. Abaris putea stăpâni vânturi pu-

---

[1] Pentru argumente vizând eventualele virtuți psihotrope ale plantei *alimos*, v. I.P. Culianu, *Expériences de l'extase, ed. cit.*, pp. 29-30 (n. tr.).

ternice și în aceasta s-a specializat și Empedocle, căpătând titlul de *alexanemos* („opritorul de vânt“). De fapt, Empedocle a închis vânturile în burdufuri de piele și a promis discipolilor săi puteri șamanice asupra vântului și ploii, adăugând că vor fi, de asemenea, în stare să facă să revină sufletele morților din Hades[1]. La fel, Pitagora putea opri furtunile și grindina și putea liniști valurile mării. Pesemne acesta va fi fost motivul pentru care, în semn de recunoaștere a puterii sale asupra apei, un râu l-a salutat cu voce umană.

Empedocle, Epimenide și Pitagora își puteau aminti încarnările lor anterioare. Epimenide credea că fusese Eacus, fratele lui Minos, regele Cretei. Totuși, cretanii l-au venerat ca *neos koures*, o divinitate locală asociată îndeaproape cu Zeus. Lunga sa transă în peștera de pe muntele Ida i-a adus reputația meritată de expert în catalepsie (stare la limita morții). Când Pitagora s-a întors din călătoria la Magii din răsărit, a petrecut de trei ori câte nouă zile în peștera de pe muntele Ida, avându-l pe Epimenide drept călăuză[49]. Iamblichus a explicat rațional această legendă, făcând din Epimenide discipolul lui Pitagora.

Conform lui Heraclide din Pont, Pitagora era fiul lui Hermes și primise de la tatăl său darul de a-și reaminti încarnările anterioare. El ar fi fost Euphorbus, ucis de Menelau în timpul războiului troian și apoi Hermotimus din Clazomene, mediumul care putea, de asemenea, să-și amintească viețile sale anterioare. Ulterior, el a devenit un pescar din Delfi și, în final, Pitagora. Există și o altă listă, mai lungă, care-o include și pe frumoasa prostituată Alco printre încarnările precedente ale lui Pitagora ; listele mai recente sunt simplificate. De asemenea, Pitagora putea să spună altor oameni și chiar animalelor ce au fost în viețile lor anterioare și putea să vorbească cu morții. Empedocle poseda cea mai completă memorie a încarnărilor sale, cuprinzând plante și animale : el își amintea că a fost un tânăr, o tânără, un arbust, o pasăre, un pește de mare.

Catalepsia era o trăsătură caracteristică multor iatromanți. Am menționat deja ciudatele tradiții referitoare la Aristeas din Proconnesus, faimosul călător prin aer. Poate cel mai mare expert în catalepsie a fost Hermotimus din Clazomene, un prezicător specializat în călătorii în afara corpului. Se spune că Hermotimus ar fi stat întins gol

[1] V. Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor* (VIII, 59-60), Ed. Academiei, București, 1963, p. 411 (n. tr.).

pe patul său, ca un medium profesionist. Părăsindu-i corpul – aflat într-o stare vecină cu moartea – sufletul său vizita diferite locuri, întorcându-se după aceea înapoi. La revenirea din transă, clarvăzătorul putea să relateze corect evenimentele la care fusese martor pe când se afla în afara corpului.

Din nefericire, în timpul unei astfel de călătorii, soția sa i-a predat corpul fără viață dușmanilor lui, Cantharizii, care erau probabil o confrerie dionisiacă. Cantharizii au ars trupul și astfel sufletul lui Hermotimus a rămas fără corp. Mai târziu, în templul lui Hermotimus nu era permis accesul nici unei femei, din pricina trădării soției sale.

Și alți iatromanți (precum Aristeas, Epimenide și Hermotimus) își puteau controla stările la limita morții, în timpul cărora aveau experiențe în afara corpului. În general, în Grecia, catalepsia, numită *apnous*, era considerată un fenomen anormal, asociat uneori cu Apollon.

În Grecia antică, cel mai mare specialist în stări la limita morții a fost Empedocle din Agrigent, întemeietorul primei școli occidentale de medicină, Școala siciliană. Conform lui Heraclide din Pont, citat de istoriograful Diogenes Laertios, Empedocle a scris un tratat numit *Despre starea la limita morții (Peri ten apnoum)*, pe care l-a dedicat prietenului său Pausanias. După ce a vindecat o femeie cataleptică, Empedocle a organizat un banchet. În timpul nopții, unii oaspeți au auzit o voce misterioasă. În ziua următoare, Empedocle a dispărut și Pausanias a tras concluzia că fusese chemat la ceruri de către zei. Într-o altă variantă a legendei, din care s-a păstrat numai interpretarea științifică a lui Hippobotus, din dorința de a fi considerat zeu – pentru că numai zeii dispar fără urmă – Empedocle s-a aruncat în craterul vulcanului Etna. Însă vulcanul a expulzat una dintre sandalele sale de aur, fapt ce ar demonstra că Empedocle nu a fost zeu, ci doar un sinucigaș.

Savanții au remarcat faptul că această poveste se înscrie în modelul mediteranean de ascensiune a unui profet, conform căruia înțelesul ei ar fi exact opusul celui atribuit de Hippobotus : profetul *a fost* chemat de zei, dar a lăsat în urma lui un obiect, pentru a demonstra că prezența sa pe pământ a fost reală. Un astfel de profet a fost și Ilie (II, *Regi*, 2), care și-a lăsat în urmă mantia, la discipolul său Elisei. Modelul nu este numai mediteranean, deoarece îl întâlnim și în China (v. *supra*, capitolul 5).

Însuși Heraclide s-a specializat în studiul stărilor la limita morții și al isteriei ; potrivit lui Pliniu (enciclopedistul latin din secolul I p.C.), Heraclide a scris despre cazul unei femei vindecate după șapte zile de *apnous*, pe care el o definește ca fiind „o boală în care corpul este viu, dar fără respirație și fără puls".

Nu numai viziunile și experiențele la limita morții au fost corelate cu medicina antică, așa cum s-a arătat mai sus, dar și experiențele în afara corpului sau călătoriile în spațiu, precum cele din legendele lui Phormion din Crotona și Leonymus din Atena. În aceste povestiri găsim personajul pre-homeric numit *heros iatros* („eroul tămăduitor"), precum și o concepție homeopatică de tratament.

Cetățean din Crotona, Phormion a luat parte la bătălia de la Sagra împotriva cetății Locri. Unul dintre frații Dioscuri, eminenți eroi-tămăduitori, luptând de partea celor din Locri, l-a rănit pe Phormion în luptă. Pentru a afla cum să se trateze, acesta a consultat un oracol. Oracolul i-a indicat să meargă la Sparta, unde rana îi va fi lecuită de prima persoană care îl va invita la masă. Într-adevăr, în Sparta, Phormion a fost invitat la masă de un tânăr care, după ce a aflat prezicerea, l-a lecuit imediat. Evident, tânărul era același Dioscur care îl rănise și poate că Phormion nici nu a trebuit să se ducă până la Sparta, pentru că, după ce a părăsit casa gazdei sale, el s-a găsit în fața propriei lui locuințe din Crotona. Multe informații denaturate îl asociază pe Phormion cu Dioscurii. Astfel, în timp ce serba Theoxeniai, o sărbătoare în onoarea Dioscurilor, la ușa sa au bătut doi oameni. Inițial, el a refuzat să-i primească. După ce au stat la masă, oaspeții s-au ridicat și l-au invitat pe Phormion să meargă la Cyrene – un oraș din nordul Africii (Libia de astăzi), pe țărmul celălalt al Mării Mediterane, vizavi de Crotona în Italia de sud – pentru a-l întâlni pe regele Battus. Acesta era cunoscut pentru a fi instituit riturile în onoarea Dioscurilor. Evident, oaspeții lui Phormion erau Dioscurii înșiși ; nemulțumiți de felul cum au fost tratați de acesta, ei voiau să-i arate un om care îi respecta cu adevărat. De îndată ce s-a ridicat în picioare, Phormion s-a trezit cu un băț de *laser* în mână. *Laser*, o rășină extrasă din *silphium* sau *laserpitium*, era principalul produs exportat din Cyrene. Semnificația poveștii este aceea că Phormion a fost la Cyrene și s-a întors de acolo într-o clipă, grație puterilor miraculoase ale Dioscurilor.

Așa cum am văzut, același Dioscur care l-a rănit pe Phormion, l-a și vindecat. Aceasta este o caracteristică a lui *heros iatros* : el vindecă răul pe care îl produce. Ambivalența eroului tămăduitor apare

și în legenda lui Leonymus din Atena, care a participat și el la bătălia de la Sagra și a fost rănit de Ajax. Ca și Phormion, el a consultat un oracol ; acesta i-a impus sarcina dificilă de-a merge la Leuké („insula albă"). Evident, Leuké este un ținut din altă lume, unde trăiesc eroii morți[1]. În Grecia erau cunoscute multe astfel de locuri și, de regulă, denumirile lor se referă la strălucire, ca Leuké, Lykia (o insulă homerică, unde eroul Sarpedon a fost adus după moarte) și stâncile Leukade, care marcau o intrare în lumea cealaltă.

Existau și alte tărâmuri ale lumii de dincolo, cum ar fi Hyperboreea, Aithiopis și Insulele Preafericiților ; toate erau considerate ca accesibile morților, dar nu și muritorilor de rând. Dacă o persoană în viață voia să facă o călătorie într-un astfel de loc, ea trebuia, într-un fel sau altul, să treacă prin experiența inițiatică a morții. După aceea, ca un șaman, persoana respectivă putea vizita lumea cealaltă în căutarea unei fantome, cu un scop evident medical. Numai că aici rolurile șamanice obișnuite sunt răsturnate : în loc să ia drumul lumii celeilalte, pentru a găsi sufletul pierdut al unui pacient, șamanul merge mai curând în căutarea unui tămăduitor din lumea cealaltă, care poate vindeca propria boală a șamanului. Leonymus a reușit să ajungă pe insula Leuké, unde i-a întâlnit pe Ahile, pe Ajax și pe frumoasa Elena din Troia. Când s-a întors la Atena, era vindecat. Mai mult decât atât, el a adus un mesaj de la Elena pentru poetul Stesichorus, care orbise. Orbirea îi fusese provocată de Elena și de Dioscuri, mâniați că o defăimase pe Elena. A fost suficient ca Stesichorus să facă în scris o retractare *(palinode)*, pentru a-și recăpăta vederea.

Hyperboreea era nordicul paradis solar al lui Apollon. Conform lucrării *Arimaspeea* a lui Aristeas, fericiții locuitori ai tărâmului lui Apollon ajungeau la vârsta de o mie de ani. Un savant german a asociat numele lui Apollon cu Abalo și cu cuvântul mai prozaic *apple* („măr")[2]. Abalo era „insula merelor", ținutul Hesperidelor, iar nu-

[1] Desigur, insula Leuké are o componentă utopică, fiind o ipostază a legendarelor *Insule ale Preafericiților*, dar unii scriitori antici i-au dat o localizare concretă : în Marea Neagră, în dreptul vărsării Dunării (probabil, Insula Șerpilor). Chiar Pausanias, cel care relatează legenda despre Leonymus din Atena, plasează insula Leuké „la gurile Istrului, în Pontul Euxin", cf. *Călătorie în Grecia*, III, 19, 11 (n.tr.).

[2] Este vorba probabil de savantul A. Dieterich, în lucrarea sa *Nekyia*, Leipzig, 1893, pp. 19-30. *Abalo* sau *Aballon* sau *Avallon (Insula Avallonis)* (din irland. *abal*, galez *afal* = „măr") este un ținut edenic în mitologia celtică, o „Insulă a Preafericiților", locuită de femei aborigene și unde se găsesc niște mere care conferă nemurirea (n. tr.).

mele medieval Avalon nu este decât o variantă atât a lui Abalo, cât și a lui Apollon[50].

Am trecut aici în revistă credințe și specialiști din Grecia, ale căror trăsături sunt foarte apropiate de cele ale șamanilor și vracilor din alte zone ale lumii. De unde provin aceste credințe ? Întrebarea a făcut obiectul unor dezbateri lungi și neconcludente. În cazul particular al Hyperboreei, influențele indiene nu pot fi excluse[51]. Dar, în general, problema este cu mult mai complicată.

Oamenilor de știință le-a trebuit destul timp pentru a recunoaște diferențele dintre iatromanți și practicanții cultului lui Dionysos. În cartea sa care a făcut epocă, *Psyché. Cultul sufletului și credința în nemurire la greci* (1890-1894), Erwin Rohde încă nu putea accepta ideea că geniul solar al grecilor ar fi avut o atât de extinsă trăsătură nocturnă sau *Nachtseite* („latură nocturnă") ; o astfel de idee ar fi pus în pericol un întreg secol de clasicism german, care a ignorat-o liniștit. De aceea, el a făcut din Dionysos un intrus trac, care a adus în Grecia o mulțime de absurdități, înrudite cu șamanismul și yoga. Puternic influențat de lucrarea lui Nietzsche, *Nașterea tragediei*, Rohde a preferat să ignore legătura evidentă dintre șamanism și Apollon ; după părerea sa, toate fenomenele extatice trebuiau să fi fost, în Grecia, rezultatul unui import.

Într-un articol din 1935, savantul elvețian Karl Meuli[1] a revizuit ipoteza lui Rohde în lumina teoriilor școlii antropologice de la Viena, condusă de părintele Wilhelm Schmidt[2]. Meuli a evaluat cu perspicacitate trăsăturile comune multora dintre vracii menționați în acest capitol și le-a explicat ca fiind fenomene șamanice. El credea că acest șamanism, pe de o parte, a fost împrumutat de la sciți, cu care grecii fuseseră în contact în secolul al VII-lea a.C. și, pe de altă parte, a fost rezultatul unui proces de dezvoltare culturală prin care grecii, ca și toate celelalte grupuri etnice, au trebuit să treacă.

[1] Este vorba de un studiu notoriu : Karl Meuli, „Scythica", în „Hermes", nr. 70, Berlin, 1935, pp. 121-176 (n. tr.).

[2] Istoric al religiilor, etnolog și antropolog german, Wilhelm Schmidt (1868-1954) a condus *Kulturhistorische Schule* din Viena, școală întemeiată de F. Ratzel, F. Gräbner, C. Wissler și B. Ankermann (n. tr.).

Termenul de „iatromanți" îl datorăm lui Eric R. Dodds *(The Greeks and the Irrational*, 1951)[1], iar lui F.M. Cornford (*Principium Sapientiae*, 1952) îi datorăm ideea că filozofia greacă a fost rezultatul mai vechilor speculații șamanice asupra sufletului[52]. Dodds cunoștea articolul din 1935 al lui Meuli, articol căruia i-a făcut o critică amănunțită. Întâmplător, el nu a părut să observe faptul că propria sa teorie era o copie perfectă a celei a lui Meuli ; el a explicat șamanismul grec, în parte, ca rezultat al influenței scite[2] și, în parte, ca dezvoltare autohtonă a ideilor străvechi referitoare la anumiți oameni divini *(theioi andres)*.

F.M. Cornford a enumerat și alte exemple de călătorii pe lumea cealaltă la presocratici. Parmenide a urmat dorințele propriei sale inimi înțelepte mai curând decât dorințele mulțimii, înălțându-se la ceruri într-un car călăuzit de fiicele soarelui. Dincolo de porțile zilei și nopții, el a întâlnit o zeiță care i-a promis să-l învețe despre Adevăr și Opinie.

Mai recent, savanții care s-au ocupat de religia greacă, precum Walter Burkert, au început să-i trateze pe iatromanți ca pe o categorie aparte de vraci[53]. Și cu cât cercetăm mai îndeaproape sâmburele platonismului, cu atât mai mult descoperim măsura în care au influențat iatromanții credințele lui Platon privind viața de apoi, reîncarnarea și călătoriile pe lumea cealaltă.

Platon necunoscutul

Privit superficial, Platon a fost în primul rând un dialectician abil ; dar, înțeles în profunzime, el a fost un om extrem de religios. Într-un anumit sens, platonismul este în esența sa o sinteză plină de forță a credințelor șamanice grecești, care au fost sistematizate și spiritualizate.

Platonismul se bazează pe un puternic dualism antropologic : ființele umane sunt compuse atât dintr-un suflet preexistent, fără de

[1] Cartea savantului irlandez Eric Robertson Dodds (1893-1979), *The Greeks and the Irrational* (University of California Press, 1951), a apărut în România cu un titlu schimbat : *Dialectica spiritului grec*, trad. Catrinel Pleșu, prefață de Petru Creția, Ed. Meridiane, București, 1983 (n. tr.).

[2] E.R. Dodds a adus argumente convingătoare în favoarea teoriei că practicile și credințele de tip șamanic ale grecilor au fost preluate nu numai de la sciți, ci și de la traci ; vezi E.R. Dodds, *op. cit.*, *ed. cit.*, p. 166 sq. (n. tr.).

moarte, cât și dintr-un corp muritor. În dialogul *Cratylos* (400 c)[1], Platon înregistrează tot felul de jocuri de cuvinte referitoare la relația dintre suflet și corp, fiind de acord cu cea mai mare parte dintre ele. Astfel, corpul *(sôma)* este mormântul *(sêma)* sufletului; sau, bazându-se pe o perfectă omonimie, corpul *(sôma)* este asemenea paznicului *(sôma)* închisorii sufletului.

Întruparea *(somatosis)* sufletului este o pedeapsă dureroasă, rezultat al unei căderi. În puternica strânsoare a trupului, sufletele sunt nefericite ; țelul lor este să se întoarcă în ceruri, de unde au venit, și să trăiască de-a pururi în contemplarea extatică a lumii ideilor, care este adevăr absolut, bunătate și frumusețe. Dar această stare este dificil de atins, din cauza pângăririi pricinuite de contactul prelungit dintre suflet și dorințele trupești. De această relație depinde cum, când și unde se va produce reîntruparea *(metensomatosis)* sufletului. Evident, iubitorul de adevăr și înțelepciune, filozoful, încearcă prin toate mijloacele să limiteze prejudiciul făcut de corp sufletului. Acest set de metode prin care, pe cât posibil, sufletul este separat de trup, este numit de Platon „mod de viață filozofic" și poate fi definit ca o separare sistematică a sufletului de necesitățile presante ale trupului : nevoia de mâncare, de luptă și de sex. Chiar și atunci când separarea nu este practicată conștient, oamenii au în ei înșiși merite și virtuți înnăscute (sufletul lor fiind preexistent) pe care le pot spori. Într-un astfel de caz, răsplata este reîncarnarea într-o categorie superioară de ființe umane. Există zece asemenea categorii, cea mai înaltă fiind aceea de filozof desăvârșit, iar cea mai joasă aceea de tiran. Din păcate, deși în dialogul *Republica*[2] Platon le atribuie bărbaților și femeilor roluri sociale egale, el consideră că femeile sunt ontologic inferioare. Astfel, un tiran poate cădea chiar mai jos, devenind femeie, după care se deschid ușile regnului animal.

Platon împărtășește credința în reîncarnare a iatromanților greci și, de asemenea, a multor populații care nu cunosc scrisul. Aceasta îi permite să imagineze un sistem complex de recompense în viața de apoi, bazat pe calitatea existenței pământene a fiecăruia. Dacă cineva a fost cumpătat, a mâncat frugal și s-a concentrat asupra vieții

[1] V., în traducerea Siminei Noica, Platon, *Opere*, vol. III, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1978, pp. 274-275 (n. tr.).

[2] Pentru dialogul *Republica*, în traducerea lui Andrei Cornea, v. Platon, *Opere*, vol. V, București, 1986 (n. tr.).

minții sale (care este o imagine în oglindă a lumii inteligente de deasupra), el este trimis să contemple în detaliu Ideile, după care este supus unei verificări, care constă într-o nouă încarnare. Dacă sufletul duce o viață strict filozofică de trei ori la rând, are șansa de a rămâne în perpetuă contemplare.

Totuși, aceasta se întâmplă foarte rar. O dată începută o mișcare descendentă, devine din ce în ce mai dificil pentru suflet să reziste la presiunile urgente ale trupului. În consecință, viața de apoi este în continuă mișcare : sufletele urcă și coboară continuu, petrecând un timp în ceruri sau în subpământeanul Hades, descris în detaliu în dialogul *Phaidon*[1]. Așa cum numai puține suflete înaripate de filozofi merită recompensa deplină pentru meritele lor excepționale, tot astfel numai puține suflete ale unor mari desfrânați merită pedeapsa eternă în iad. Pentru aceștia din urmă există o zonă specială, denumită Tartar, loc al unor suplicii de nedescris de la care nu există scăpare.

Cosmologia platoniciană este complicată în plus de faptul că pământul este considerat concav, iar partea sa cea mai de jos – lumea oamenilor – este considerată a avea calități radical diferite față de suprafața sa. Aceasta se datorează unuia dintre principiile de bază ale sistemului platonician : ceea ce se află mai sus este mai bun. În consecință planetele, făcute din foc stelar, sunt mult mai bune decât suprafața pământului, iar lumea inteligențelor ideale este mult superioară planetelor și stelelor.

Suprafața pământului, numită „pământ adevărat", nu ne este accesibilă, dar chiar dacă ar fi, experiența ajungerii acolo ar fi insuportabilă, ca aceea a unui pește care încearcă să respire aer. Într-adevăr, eterul, elementul de deasupra capetelor locuitorilor pământului adevărat, este față de aer cum este aerul față de apă. Prin urmare, cei care trăiesc în acest paradis aerian pășesc pe aer și respiră eter. Paradisul lor corespunde, de fapt, ținutului Hiperboreea sau Insulelor Preafericiților, cu diferența că el nu se află pe pământul nostru friabil, ci deasupra lui.

Fundul adâncilor crăpături în pământ, acolo unde trăim noi, este făcut din material de joasă calitate. Situația este diferită în cazul pământului adevărat, al cărui sol se compune din pietre prețioase, mult

[1] Pentru dialogul *Phaidon*, în traducerea lui Petru Creția, v. Platon, *Opere*, vol. IV, București, 1983, pp. 51-323 (n. tr.).

superioare celor cunoscute de noi, și este plin de aur și argint, de copaci și animale minunate. În dialogul lui Platon *Gorgias* (523 a sq.)[1], pământul adevărat este numit ,,Insule ale Preafericiților" și este populat de ființe care călătoresc prin văzduh, se bucură de o climă blândă, nu sunt supuse bolii sau decăderii și se întâlnesc față în față cu zeii în templele lor, pentru că zeii nu sunt altceva decât locuitori strălucitori ai eterului superior[2].

Platon nu s-a mulțumit numai să folosească vechi reprezentări șamanice ale unui paradis terestru, pe care el l-a ridicat la ceruri. În dialogul *Republica*, Cartea a X-a, el explică multe din secretele universului și ale lumii de dincolo, recurgând la scenariul unei experiențe la limita morții ce pare să descindă direct din legendele iatromanților[54]. Er din Pamphylia, în Asia Mică, fiul puternicului Armenios, este rănit în luptă, suferind un traumatism cranian și timp de trei zile pare a fi mort. Între timp, sufletul său se duce într-un loc din mijlocul universului (probabil suprafața pământului adevărat), unde vede suflete coborând din ceruri și urcând din iad, vede cum acestea trag la sorți pentru a-și afla viitorul destin și cum sunt purificate, fiind supuse alternativ la căldură și frig și dându-li-se să bea din apa râului Lethe (râul uitării). Acolo el află despre legea transmigrației și despre suferințele eterne ale ucigașului Ardiaios, care este ținut în cercul cel mai de jos al Tartarului, ca pedeapsă pentru crimele sale de neiertat. Corpul lui Er este gata să fie înmormântat, când sufletul său se reîntoarce și îl animă, spre stupefacția tuturor celor prezenți.

Revoluția științifică

Platon și discipolii săi, Aristotel și Heraclide din Pont, au fost moștenitorii revoluției științifice grecești. Mulți savanți susțin că această schimbare a credințelor cosmologice a fost pregătită și, poate, produsă de o sectă șamanică, pitagoreicii, al cărei fondator, Pitagora din Samos, a fost unul dintre cei mai prestigioși *iatromanți* greci dinaintea lui Socrate. Am analizat dovezile existente cu alt prilej[55]. Se pare că una din cele mai importante teorii din istoria umanității a fost

[1] Pentru dialogul *Gorgias*, în traducerea lui Alexandru Cizek, v. Platon, *Opere*, vol. I, București, 1974, pp. 388-389 (n. tr.).

[2] Cf. dialogul *Phaidon* (109 b-111 c) ; Platon, *Opere*, vol. IV, *ed. cit.*, pp. 128-131 (n. tr.)

imaginată de geniul unui contemporan al unui Platon, astronomul Eudoxos din Cnidos.

Eudoxos a pornit de la o ipoteză îndrăzneață, care în mod surprinzător s-a dovedit aproape adevărată. Babilonienii și egiptenii practicau de multă vreme astronomia, dar ei credeau că cerul este ca un capac concav acoperind lumea, pe care planetele se mișcă printre stelele fixe. ,,Planetă" este un cuvânt de origine greacă și înseamnă ,,rătăcitor". Spre deosebire de stele, planetele ,,rătăceau" pe trasee foarte complicate. În orice sistem geocentric – așa cum sunt cele ale lui Eudoxos, Aristotel, Ptolemeu, Toma d'Aquino sau Tycho Brache – sunt considerate ,,planete" toate luminile cerești vizibile care se mișcă, precum Luna și Soarele.

Aici intervine pitagorismul, care ar fi putut să-l influențeze pe Eudoxos. Pitagora și adepții săi au fost interesați de proporțiile numerice, de ,,numerele de aur". Teoretic, aceasta înseamnă că ei au încercat întotdeauna să imagineze ipoteze care să arate că fenomenele și obiectele naturale, ce par haotice la prima vedere, sunt de fapt armonioase și se bazează pe formule matematice relativ simple. Chiar și azi matematica urmează acest principiu pitagoreic.

Eudoxos a încercat deci să găsească motivul pentru care traiectoria dreaptă a unei planete apărea atât de întortocheată unui observator de pe Pământ. În această investigare i s-au alăturat curând și alții. Raționamentul lor a urmat trei faze : prima, cea mai logică, a fost aceea de a presupune că planetele nu sunt echidistante față de Pământ. A doua ipoteză, care printr-o misterioasă coincidență s-a dovedit a fi aproape corectă, corela distanța dintre o planetă și Pământ cu lungimea perioadei de revoluție a respectivei planete în jurul Pământului. Nimic nu a împiedicat aplicarea acestei ipoteze în cazul Lunii sau al planetelor mai îndepărtate, Marte, Jupiter și Saturn, ale căror perioade de revoluție sunt de respectiv 687 de zile, doisprezece ani și aproape treizeci de ani. Totuși, curând s-a ivit o problemă : planetele Mercur, Venus și Soarele au perioade de revoluție diferite, dar par a fi aproape una de alta ; în mod straniu, ele dau impresia că se mișcă cu aceeași viteză, menținând o anumită distanță între ele (mai jos vom spune mai multe despre problema destul de complexă a ordinilor planetare). A treia ipoteză – menită să arate că o mișcare aparent dezordonată poate fi atribuită unor cauze simple – susține faptul că planetele se mișcă fie într-un sistem de sfere concentrice, invizibile și cristaline, fie conform unui sistem de cercuri.

Problema mișcării planetelor Mercur, Venus și Soare a fost rezolvată în diferite feluri. În așa-numita ordine egipteană a planetelor – care nu are absolut nimic egiptean, fiind imaginată de Eudoxos și la care au aderat Platon, Aristotel și Callipp, un mare astronom din secolul al III-lea a.C. – Luna este cea mai apropiată de Pământ, fiind urmată de Soare. Urmează Venus și Mercur, într-o ordine variabilă, apoi planetele superioare. În așa-numita ordine chaldeeană – care este, de asemena, pur grecească și, probabil, la fel de veche ca aceea egipteană – planetele sunt ordonate conform lungimii perioadei lor de revoluție : Luna, Mercur, Venus, Soare, Marte, Jupiter și Saturn. Această ordine a devenit uzuală după Ptolemeu.

Totuși, așa cum a remarcat recent Jacques Flamant[56], o anumită ipoteză, atribuită adesea lui Heraclide din Pont și numită „geo-heliocentrică" (sau „heliosatelitică"), are avantajul de a concilia toate ordinile planetare concurente. Conform acestei ipoteze, planetele se rotesc în jurul Pământului, cu excepția planetelor Mercur și Venus, care se rotesc în jurul Soarelui *(Helios)*, fiind sateliți ai acestuia. Flamant demonstrează că, după cum Mercur și Venus se află deasupra sau dedesubtul Soarelui, toate variantele celor două ordini ale planetelor, egipteană și chaldeeană, pot fi puse de acord. Cel puțin câțiva filozofi și astronomi trebuie să fi cunoscut această uimitoare descoperire, care elimina diferențele dintre cele două sisteme.

„Revoluția științifică" greacă a produs o modificare majoră și de durată a concepțiilor occidentale asupra lumii. Sub presiunea ipotezelor lui Eudoxos, cerul a câștigat deodată o profunzime în spațiu pe care nu o avea înainte. Evident, speculațiile grecilor asupra naturii nu au fost primele care au vehiculat ideea unui cosmos cu mai multe niveluri. Babilonienii concepeau cerul ca pe o construcție multi-etajată, cu un număr variabil de paliere, de obicei trei. Însă, pentru prima dată în istorie, grecii au corelat cu rafinament cele șapte planete cu reprezentarea unui cer cu profunzime în spațiu, explicând astfel mișcarea haotică drept un rezultat al diferitelor mișcări simple și armonice. Această viziune asupra lumii a fost dominantă timp de două mii de ani.

După Platon

Consecințele unui cer profund au fost resimțite după Platon. În pofida inovațiilor sale, Platon a rămas credincios unei imagini tradiționale, populare, referitoare la judecata morților, care avea loc parțial într-un Hades subpământean și parțial în ceruri. Unii dintre succesorii lui Platon au încercat să se folosească de nou dobândita idee privind profunzimea cerului, în vederea unificării eschatologiei chtonice și a celei celeste și a eliminării ideii unui iad subpământean. Acesta a fost un proces lent, treptat, care a căpătat o anumită uniformitate în timpul primului secol al erei noastre, uniformitate mai apoi întreruptă în special, dacă nu exclusiv, de către creștini.

Platon însuși a fost cel care a dat tonul eschatologiei cerești, mutând Insulele preafericiților de pe pământ în zona celestă, numită „adevăratul pământ" (adevărata suprafață a pământului). Discipolii săi, Xenocrate, Crantor și îndeosebi Heraclide din Pont, au continuat procesul. Dintre ei, enigmaticul Heraclide pare să fi fost deosebit de influent.

Născut la Heracleea pontică (între 388 și 373 a.C.), Heraclide ar fi încercat, pesemne fără succes, să-i depășească pe vechii iatromanți și să devină conducătorul unei școli mistice. După câte se pare, contemporanii și, cu siguranță, succesorii săi l-au ridiculizat. Potrivit istoricului Diogenes Laertios[1], el a frecventat academia lui Platon (în jurul anului 364 a.C.) și a avut ambiția de a deveni succesorul lui Speusipp (în anul 338 a.C.), dar nu a reușit. S-a întors apoi în Heracleea și se pare că a căutat să câștige admirația concetățenilor săi, încercând să treacă drept zeu, dacă nu în timpul vieții, cel puțin după moarte. Publicarea în urmă cu treizeci de ani de către savantul elvețian Fritz Wehrli a fragmentelor care s-au păstrat din opera lui Heraclide l-a absolvit cu întârziere pe filozof de astfel de interpretări rușinoase și false[57]. A reieșit faptul că Heraclide a fost un reformator interesant al eschatologiei grecești, un astronom inteligent și un gânditor logic. S-ar putea ca el să nu fi fost singurul responsabil – așa cum a afirmat J.D.P. Bolton, într-o carte din 1963 – pentru voga de care s-a bucurat eschatologia celestă, dar el a contribuit cu siguranță la crearea unor concepții alternative privind destinul morților[58].

Heraclide a fost fascinat de iatromanți și a dorit cel puțin să înțeleagă, dacă nu să egaleze, isprăvile lor fabuloase, precum călătoria prin văzduh, călătoriile pe lumea cealaltă și cunoașterea încarnărilor anterioare. El a scris un dialog intitulat *Abaris* (numele iatromantului hiperboreean care a venit în Grecia călare pe săgeata lui Apollon),

---

[1] V. Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor* (V, 86-94), *ed. cit.*, pp. 288-292 (n. tr.).

un tratat despre experiențe la limita morții *(Apnous)* și un altul, intitulat *Despre cele din Hades*, toate trei fiind pierdute. Într-una din aceste lucrări, se zice că ar fi relatat povestiri despre faimoși iatromanți ca Abaris, Aristeas, Epimenide, Hermotimus și Pitagora. Nemulțumindu-se doar să relateze despre vechi tradiții, el a și inventat un iatromant propriu, Empedotimus din Siracuza în Sicilia, al cărui nume compus a fost format din numele lui Empedocle și Hermotimus. Acest personaj imaginar intervenea în dialog și relata propriile sale viziuni, dintre care unele se păstrează în fragmente enigmatice, răspândite printre scrierile câtorva filozofi și lexicografi platonicieni târzii.

În dialogul *Republica* al lui Platon, Er contemplă două porți în zona de mijloc a pământului : „poarta cerului", prin care se înalță sufletele, și „poarta pământului", prin care sufletele coboară. Se spune că Empedotimus ar fi văzut trei porți într-una din viziunile sale asupra celeilalte lumi, una localizată în zodia Scorpionului (poarta lui Hercule, care duce la zeii astrali), o alta localizată între zodiile Leu și Cancer și o a treia, localizată între Vărsător și Pești. Despre această viziune nu se știe nimic altceva decât că, secole mai târziu, istoricul latin Varro a scris o satiră al cărei titlu, *Triodites tripulios*, conține o aluzie la trei porți și, în consecință, ar fi putut să-l ridiculizeze (încă o dată) pe Heraclide însuși.

Empedotimus numea Calea Lactee „calea sufletelor care trec prin Hadesul ceresc"[59] și credea că tărâmul lui Hades se întinde de la Pământ până la sfera Soarelui. Se spune, de asemenea, că în mijlocul unui deșert el i-a întâlnit pe neașteptate pe Pluto și Persephona și că apoi a asistat la judecata morților.

Din aceste fragmente disparate este foarte greu de stabilit dacă într-adevăr Heraclide credea că nu există un Hades subteran. Este foarte probabil ca toate fragmentele să se refere la una și aceeași viziune a lui Empedotimus, survenită în timpul unei călătorii pe lumea cealaltă. Din nefericire, ne lipsește dialogul lui Heraclide, probabil cea mai interesantă apocalipsă greacă scrisă după Platon și înainte de Plutarh.

La discipolii lui Platon, se pare că a existat doar o singură relatare modestă despre o călătorie pe lumea cealaltă. Ea i se datorează lui Clearchos din Soles, un contemporan al lui Heraclide. Clearchos a relatat povestirea unui anume Cleonymos din Atena, care trecuse printr-o experiență la limita morții. Sufletul său a zburat către zonele

astrale. Privind în jos spre pământ, el a văzut râuri misterioase – probabil principalele râuri din hăul Tartarului. Un om din Siracuza, trecând printr-o experiență la limita morții în același timp, a apărut în același loc, care era, se vede, zona de mijloc a Pământului, unde fusese și Er. Cei doi cataleptici au fost martori la judecarea, pedepsirea și purificarea sufletelor morților, sub supravegherea zeițelor Erinii[1]. Înainte de a se reîntoarce în țările și în paturile lor, cei doi intruși și-au promis unul altuia să încerce să se revadă pe pământ și să se cunoască mai bine.

Scriitorul latin Cornelius Labeon a relatat o poveste foarte asemănătoare, care din păcate este greșit tradusă în ultima ediție a scrierii sale intitulate *Fragmente*[60]. În text se spune pur și simplu că „doi inși au murit în aceeași zi și s-au întâlnit la un fel de răscruce de drumuri, după care li s-a poruncit să se reîntoarcă la corpurile lor ; și ei au decis să devină prieteni până la moarte"[61]. Sursa pasajului din textul lui Labeon trebuie să fi fost Clearchos.

Experiențe la limita morții și în afara corpului la Plutarh

Plutarh din Cheroneea, în Beoția (cca. 50-120 p.C.), a fost un erudit filozof platonician, interesat în mod deosebit de religia tradițională – atât el cât și soția sa au fost preoți ai zeilor greci. Cu o imensă erudiție și aptitudini literare, el a încercat să aducă la zi unele dintre temele majore ale platonismului și, în acest scop, a ales genul narațiunilor vizionare cu intenția de a egala mitul lui Er din dialogul *Republica*, cât și alte pasaje eschatologice din scrierile lui Platon. Adesea, Putarh îl parafrazează pe Platon, supunându-l, în același timp, unei hermeneutici sofisticate. El recurge constant la vechi credințe populare, dar le dă interpretări cu totul noi care, conform criteriilor epocii sale, erau la modă și chiar științifice. De asemenea, se pare că Plutarh a transferat Hadesul platonician din spațiul subteran, unde îl localizase Platon, într-o zonă de pe Lună și de sub ea.

Am văzut deja mai sus că structura narativă a mitului din tratatul *Daimonul lui Socrate* este corelată cu incubațiile din peștera lui Trophonius, la Lebadeea. Ne amintim că sufletul lui Timarch a fost eli-

[1] Cele trei zeițe ale răzbunării, care îi pedepseau pe cei ce încălcau legile, în mitologia greacă ; în mitologia romană le corespundeau cele trei Furii (n. tr.).

berat din craniu și a perceput imediat priveliști și sunete cerești, văzând stelele plutitoare ca niște insule în oceanul de eter și ascultând armonia sferelor. Plutarh descrie viziunea, cu multă inteligență, în termeni vii și colorați ; mai mult însă, în spatele fiecărui element există o noțiune astronomică. Astfel, sfera cerească este reprezentată de un lac în mijlocul insulelor, ecuatorul ceresc este un curent rapid și așa mai departe. Cea mai mare parte a insulelor – stelele fixe – se mișcă împreună cu sfera cerească, dar câteva dintre ele – planetele – circulă printre celelalte după un itinerar contorsionat și imprevizibil. În lac se varsă două curente de foc și acestea sunt cele două ramuri ale Căii Lactee. (Întreaga scenă amintește de priveliștea eschatologică din *Phaidon*, 111 d, cu excepția faptului că Plutarh transferă decorul din subteranul platonician în ceruri, atribuindu-i o semnificație pur astronomică.)

În mod evident, în această viziune, Timarch este situat undeva deasupra Pământului și, privind în jos, el vede un hău înfricoșător, probabil Pământul însuși. O voce fără trup se oferă să-i explice fenomenele enigmatice care se produc în jurul lui, dar nu pe cele de deasupra sa – care rămân invizibile –, ,,pentru că ele aparțin altor zei". Evident, Timarch, ca și Er, nu are acces la zeii superiori, astrali ; locul cel mai de sus despre care poate obține informații este Luna. De fapt, vocea se oferă să-i dea informații referitoare la zona de sub Lună și îi sugerează lui Timarch că ar trebui să-i pună o întrebare despre Styx, unul dintre râurile infernale în eschatologia lui Platon.

,,Ce este Styxul ?"[1], întreabă atunci Timarch și vocea îi răspunde : ,,Este drumul către Hades... El trece prin fața ta și, în punctul său cel mai înalt, delimitează zona de lumină ; el suie, așa cum vezi, din fundul Hadesului și acolo unde, în revoluția sa, atinge zona de lumină, este hotarul ultimei regiuni a universului..."[62]. Luna joacă un rol crucial în eschatologia lui Plutarh. ,,Momentul critic al nașterii ține de Lună. Pentru că în timp ce restul insulelor aparțin zeilor, Luna

[1] Pentru traducerea în românește a fragmentelor din scrierile lui Plutarh *(De genio Socratis, De facie in orbe lunae* și *De sera numinis vindicta)*, citate de I.P. Culianu în paginile care urmează, m-am folosit și de versiunea franceză a acestor scrieri : *Oeuvres morales de Plutarque*, traduites du grec par Ricard, Ed. Didier, Paris, 1844, vol. III, pp. 39-40, pp.111-112 și vol. IV, pp.475-477 (n. tr.).

aparține demonilor tereștri și evită Styxul, trecând puțin deasupra lui... La apropierea Styxului, sufletele scot strigăte de groază, pentru că multe cad și sunt luate de Hades ; alte suflete, pentru care nașterea s-a produs la momentul potrivit, înoată în sus, fiind salvate de Lună, cu excepția celor impure și infecte. Pe acestea, cu fulgere și cu răcnete îngrozitoare, Luna le respinge către o altă naștere, după cum vezi"[63].

Într-un alt dialog, intitulat *De facie in orbe lunae* (Despre fața din cercul Lunii), Plutarh face o descriere similară a funcției Lunii : ,,Pe multe (suflete), chiar în momentul în care se agață de Lună, aceasta le împinge cu forță și le îndepărtează ; iar unele dintre acele suflete care se află pe Lună văd răsturnându-se susul în jos, ca și cum s-ar scufunda din nou în adâncuri"[64]. Luna este plină de adâncituri și văgăuni : ,,Cea mai mare dintre ele este numită «văgăuna Hecatei», unde sufletele suferă și pretind pedepse pentru orice au îndurat sau comis după ce au devenit deja Spirite ; iar cele două văgăuni lungi sunt numite «Porțile», pentru că prin ele trec sufletele, când către partea îndreptată spre ceruri a Lunii, când înapoi, către partea îndreptată spre Pământ. Partea Lunii îndreptată spre ceruri este numită «Câmpiile Elizee», iar cealaltă parte – «Casa Persephonei»"[65].

Plutarh menține eschatologia platoniciană, deși toate elementele acesteia sunt transferate în cer. Tartarul pare să fie partea cea mai de jos a zonei dintre Pământ și Lună ; Styxul este partea cea mai de sus a acestei zone, ducând cu el sufletele care se înalță la Lună și sufletele care cad înapoi în ciclul transmigrației. ,,Zona de mijloc a Pământului", din mitul platonician al lui Er, este identificată de Plutarh cu Luna însăși. Luna arată ca o monedă perforată. O parte a ei, îndreptată către Pământ, slujește ca purgatoriu pentru sufletele în tranziție spre Câmpiile Elizee sau spre zonele superioare ale cerului. Porțile platoniciene ale Cerului și Pământului nu sunt altceva decât perforații în Lună, una servind la mișcarea în jos a sufletelor care se reîntorc pe Pământ pentru a renaște, iar cealaltă la mișcarea în sus a sufletelor merituoase.

Plutarh a scris și un apocalips, bazat pe experiența la limita morții a unui anume Aridaeus din Soli, în *De sera numinis vindicta* (Despre tardiva răzbunare a zeilor ; 563 b-568 f)[66]. Spre deosebire de Timarch, care și-a provocat de bunăvoie o viziune a lumii celeilalte prin *incubatio* în peștera lui Trophonius, Aridaeus a obținut-o din întâmplare.

Numele de Aridaeus este o variantă a numelui celui mai mare criminal din infernul platonician, Adiraeus, descris în Cartea a X-a a dialogului *Republica* (615 d) ; el a fost reținut pentru totdeauna și torturat în adâncurile Tartarului. Ca și el, personajul lui Plutarh este risipitor și necinstit. Oracolul lui Amphilochus, din Cilicia, i-a prezis că va fi mai fericit după moarte, ceea ce s-a adeverit. Totuși, Aridaeus a revenit dintre morți : ,,El a căzut de la o anumită înălțime, lovindu-se la ceafă, și a murit nu din cauza vreunei răni, ci doar ca urmare a loviturii. În a treia zi, în timp ce era dus spre a fi înmormântat, și-a revenit în simțiri, restabilindu-se curând ; după care a suferit o completă schimbare a stilului său de viață. Oamenii din Cilicia nu-și pot aminti de cineva mai corect în promisiunile sale, mai pios față de zei, mai de temut pentru dușmanii săi și mai vrednic de încredere pentru prieteni"[67]. Schimbarea deprinderilor este însoțită de o schimbare a numelui, din Aridaeus în Thespesius (însemnând ,,divin, minunat").

Povestea lui Plutarh despre experiența la limita morții a lui Aridaeus este în linii generale similară cu cea despre Timarch, dar mai vagă, mai lungă și mai prolixă. În urma comoției, sufletul rațional al lui Aridaeus părăsește corpul (craniul, de fapt), suferind o transformare *(metabolé)* bruscă și abruptă, asemănătoare cu aceea pe care ar suferi-o un corăbier ,,căzând de pe corabia sa în abisul acvatic" (oamenii de știință au remarcat de multe ori predilecția lui Plutarh pentru metafore legate de mare și navigație). După șocul inițial, sufletul și-a recăpătat văzul și auzul, bucurându-se de libertate și ,,respirând pretutindeni". ,,Deschis ca un ochi unic", el poate acum ,,să vadă împrejur, în toate direcțiile deodată"[68]. Purtat de lumina astrală, care arată ca o mare calmă, sufletul *(psyché)* lui Aridaeus poate ,,să se miște în toate direcțiile, cu ușurință și rapiditate" (563 f). Aceasta îi permite să vadă spectacolul sufletelor morților ; ca niște sfere de lumină, luând forme umane, sufletele se înalță de pe pământ, unele urmând un drum drept, dar cele mai multe, speriate, urmând un traseu întortocheat. În acest moment, sufletul unei rude care a murit tânără vine către el și-l strigă pe numele său nou, Thespesius. Ca și vocea din mitul lui Timarch, acest personaj are funcția de a da explicații. În alte apocalipse, iudaice, islamice și creștine (v. *infra*, capitolele 9 și 11), acest rol îl îndeplinește un înger sau cineva precum Virgiliu pentru Dante, adică un predecesor venerabil.

Povestirea aceasta a lui Plutarh este mai complexă decât cea despre Timarch. Ea are șapte secvențe majore, care descriu în detaliu pedepsirea sufletelor și mecanismul reîncarnării. Prima secvență ni-i prezintă pe mesagerii justiției, Adrasteia[1] și cele trei Erinii, care administrează pedepse pentru diferite feluri de păcate. A doua secvență se ocupă de ,,cicatricele" lăsate de păcate pe suflet (565 b), un motiv împrumutat de la Platon *(Gorgias* 523 d-524 e)[2]. Motivul este combinat aici cu un episod mai interesant și original, care arată că pasiunile nu produc numai cicatrice, dar lasă și un fel de semn pe suflet, ce nu poate fi șters decât printr-o purificare amănunțită în sectorul uneia dintre Erinii, numită Dike ; acest semn constă într-o anumită culoare. Un suflet care s-a complăcut în ticăloșie și lăcomie este închis la culoare ; un suflet crud și brutal este roșu ; un suflet necumpătat la plăceri devine verde, iar un suflet gelos și invidios este colorat în purpuriu. Când vezi un suflet fără corp, culoarea îți oferă un mijloc sigur de evaluare a ,,aurei" sufletului. Nu există explicație clară a motivului pentru care aceste patru culori anume au fost alese de Plutarh. Parțial, ele coincid cu culorile adoptate la cursele de cai de cele patru cartiere ale Romei[69], iar parțial coincid cu culorile atribuite de astrologia elenistică la patru din cele cinci planete (exceptând Soarele și Luna) [70]. Totuși, dacă Plutarh a avut în vedere planetele, este imposibil de înțeles de ce a ales patru culori și nu cinci sau șapte.

În cea de-a treia secvență întâlnim o categorie specială de defuncți : aceia care, în timpul vieții lor, au fost inițiați în misterele lui Dionysos (565 a-566 a). În viața de apoi ei sălășluiesc într-o ,,prăpastie adâncă", unde își petrec timpul în căutarea nesăbuită a plăcerii și distracției. Această îndeletnicire face ca sufletul rațional să acumuleze umezeală și să devină greu ; astfel împovărat, el reintră în ciclul renașterilor, pentru că nașterea *(genesis)* nu este altceva decât înclinație către pământ *(epi gen neusis)*. Acest formidabil calambur, născocit probabil de Plutarh și folosit de el în faimoasa descriere a sufletului inițiatului [71], a fost mai târziu preluat de toți neoplatonicienii importanți, de la Plotin până la Mihail Psellos (secolul al XI-lea). În

[1] Zeiță frigiană, preluată de greci ca o ipostază a zeiței răzbunării Nemesis, fiind deci înrudită cu cele trei Erinii. În eschatologia platoniciană, Adrasteia reglementează destinul final al sufletelor ; v. Platon, *Phaidros*, 248 c sq., cf. Platon, *Opere*, vol. IV, trad. Gabriel Liiceanu, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1983, pp. 445 sq. (n. tr.).

[2] ,,(Sufletul) este vrăstat și plin de cicatricele produse de sperjururile și nedreptățile cu care fiecare faptă a sa l-a însemnat" (Platon, *Gorgias*, 525 a ; cf. Platon, *Opere*, vol. I, *ed. cit.*, p. 390). Parafrazat, motivul reapare la Tacit, în *Anale*, VI, 6 – cf. *Opere*, vol. III, Ed. Științifică, București, 1964, p. 321 (n. tr.).

limba greacă, acest joc de cuvinte permite asociații dificil de redat în alte limbi. *Neusis* înseamnă și mișcarea unui leagăn-balansoar ; se face aluzie la faptul că în cer sufletul-prunc se balansează către locul nașterii sale. Înțelesul acesta explică, de asemenea, de ce unii platonicieni consideră Calea Laptelui un loc de păstrare a sufletelor pe cale să renască : sufletele-prunci se hrănesc probabil cu aceeași hrană ca și pruncii în carne și oase.

Plutarh are o poziție extrem de severă față de misterele lui Dionysos, căci obișnuit se consideră că adevăratul inițiat – de regulă inițiat în misterele, mai importante, de la Eleusis – nu va mai renaște în lume niciodată. Din locul cel mai înalt, sufletul inițiatului contemplă „mocirla lumii" de dedesubt și nu are absolut nici o dorință de a reveni acolo.

A patra secvență arată că Plutarh nu-i mai blând nici față de Orfeu, care a vizitat lumea de dincolo în căutarea soției sale Euridice dar, nemaiamintindu-și bine ce a văzut, a furnizat informații false oamenilor. Dintr-a cincea secvență aflăm că nimeni nu a vizitat vreodată o regiune de deasupra Lunii, supraviețuind apoi pentru a povesti despre ea. Îndeosebi regiunea lui Apollon, care trebuie să fie Soarele, este departe de locul vizitat de Thespesius. A șasea secvență descrie un număr de pedepse din Hadesul ceresc (probabil zona lunară, numită „văgăuna Hecatei" în mitul lui Timarch). Thespesius își vede propriul tată printre cei târâți de demoni spre a fi torturați. Însă relatarea este departe de descrierile detaliate ale delictelor și pedepselor care apar în alte apocalipse (de exemplu, în cea a Virtuosului Virâz, scrisă în persana medie, prezentată în capitolul 7 al acestei cărți). Plutarh cunoaște numai patru categorii generice de delicte și patru tipuri de pedepse.

Al șaptelea și ultimul episod îl poartă pe Thespesius în locul unde fiecărui suflet îi este repartizat tipul de corp pe care îl merită, pentru a coborî în lume. Sufletul împăratului Nero este desemnat inițial să anime corpul unei vipere veninoase, dar sentința este comutată *in extremis* datorită unei fapte bune făcute pe pământ : el le-a redat grecilor libertatea. Pentru aceasta, va deveni în schimb o broască inofensivă.

Apoi, ca aspirat de un vacuum, sufletul lui Thespesius însuși s-a întors la trupul său, împiedicând iminenta-i înmormântare[72].

Misticismul lui Plotin

Cel mai mare filozof al antichității târzii, Plotin (205-270 p.C.), avea în comun cu cadrul experimental al misticismului grec – bazat pe experiențe la limita morții și în afara corpului – intensitatea preocupărilor mistice. Cu toate acestea, tipul de misticism al lui Plotin a fost definit ca o „subiectivizare" și o „interiorizare" a călătoriilor obiective pe lumea cealaltă, precum cele descrise de Plutarh cu un secol și jumătate mai devreme[73]. Filozofia lui Plotin este platonismul ; totuși soluțiile date multor probleme, lăsate nerezolvate de Platon, sunt aristotelice. Plotin împărtășește cu platonicienii de mijloc (Philon din Alexandria, Plutarh, Numenius din Apameea, Celsus și alții) ideea că există un număr de intermediari între lumea inteligibilă și cea sensibilă. Sistemul său are următoarele ipostaze, care emană de sus în jos și sunt stadii gradate, nu entități separate sau solide :

1. Unul *(monos)*, Absolutul, transcedentul, care nu are un echivalent perfect la Platon, dar a fost prefigurat de alți filozofi platonicieni, precum Plutarh însuși, și derivă din necesitatea presantă de a explica multiplicitatea din unitate.
2. Intelectul *(nous)*, care este echivalentul lumii platoniciene a Ideilor sau modelelor inteligibile ale tuturor lucrurilor și este un prim pas de la unitate către multiplicitate.
3. Sufletul Lumii, care conține *in potentia* întregul univers și reprezintă următoarea mișcare în jos a unității către multiplicitate.
4. Sufletele individuale.

Misticismul lui Plotin este remediul alienării resimțite de ființele umane întrupate în lume. Nostalgia pentru unirea cu unitatea supremă, Unul, este adânc imprimată în sufletul rațional, care se zbate să părăsească povara corpului fizic și să alerge către Unul *(phuge monou pros monon)*. Extazul este țelul suprem al misticismului, descris în termeni care amintesc de „sentimentul oceanic" al misticismului hindus. Este o stare a minții în care cel ce cunoaște se identifică cu ceea ce este cunoscut. Lipsind orice dualitate, nu se produce nici o viziune sau dramă, spre deosebire de majoritatea apocalipselor examinate până acum. Scopul misticismului plotinian este mai elevat decât o vizită în Hadesul ceresc : este o vizită în esența tuturor esențelor, care este dincolo de universul însuși și nu poate fi descrisă.

CAPITOLUL 9

CELE ȘAPTE PALATE ȘI CARUL LUI DUMNEZEU. MISTICISMUL EVREIESC DE LA MERKABA LA KABBALA

Apocalipse

Cuvântul grecesc *apokalypsis* înseamnă „dezvăluire, revelație". El se aplică unui corpus literar care aparține unor tradiții variate : greacă, evreiască, creștină, gnostică, iraniană și așa mai departe.

O echipă americană, condusă de J.J. Collins, a încercat să stabilească morfologia corpusului literar apocaliptic. Rezultatele au fost publicate în anul 1979, în revista *Semeia*[1]. J.J. Collins definește apocalipsul ca „gen literar": „*Apocalipsul* este un gen de literatură revelatorie, cu un cadru narativ în care o revelație este transmisă de către o ființă din lumea cealaltă unui receptor uman, dezvăluind o realitate transcendentă, care este deopotrivă temporală, în măsura în care preconizează mântuirea eschatologică, și spațială, în măsura în care implică o altă lume, supranaturală"[2]. Din această distincție între o axă „orizontală", istorică, și una „verticală", ontologică, rezultă două tipuri de apocalipse : apocalipse care nu implică o călătorie pe lumea cealaltă și apocalise care implică o astfel de călătorie.

Echipa condusă de J.J. Collins a mers mai departe, făcând un inventar exhaustiv al apocalipselor în iudaism, paleocreștinism, gnosticism și chiar în tradițiile greco-romane și iraniene. După ce am examinat deja călătoriile grecești și iraniene, ne vom concentra atenția asupra primelor trei tradiții religioase, care sunt strâns înrudite. Ne vom ocupa aici numai de apocalipsele care presupun călătorii pe lumea cealaltă. Ele sunt catalogate astfel :

În iudaism (de care s-a ocupat J.J. Collins) : *Apocalipsul lui Avraam*, 1 *Enoh* 1-36 *(Cartea Veghetorilor)*, 1 *Enoh* 72-82 *(Cartea Corpurilor Cerești)*, 1 *Enoh* 37-71 *(Parabolele lui Enoh)*, 2 *Enoh*, *Testamentul lui Levi*, 3 *Baruh* și *Testamentul lui Avraam* ; în iudaismul rabinic și misticismul evreiesc (de care s-a ocupat A.J. Saldarini) : *Hekhalot Rabbati*, *Merkabah Rabba*, 3 *Enoh* sau *Sefer Hekhalot*, *Apocalipsul lui Ilie* (în ebraică), *Cronicile lui Jerahmeel*, *Revelația lui Joshua ben Levi* și *Înălțarea lui Moise* ; în paleocreștinism (de care s-a ocupat Adela Yarbro Collins) : *Înălțarea lui Isaia*, *Apocalipsul lui Pavel*, *Apocalipsul lui Ezdra*, *Apocalipsul Fecioarei Maria*, *Povestea lui Zosimus*, *Apocalipsul Sfintei Mame a lui Dumnezeu*, *Apocalipsul lui Iacob*, *Misterele Sfântului Apostol Ioan și ale Sfintei Fecioare*, *Cartea Resurecției* și *Apocalipsul lui Sedrah* ; și în gnosticism (de care s-a ocupat F.T. Fallon) : *Parafraza lui Sem*, *Zostrianos*, *Apocalipsul lui Pavel* și cele *Două cărți ale lui Ieu*.

Așa cum notează frecvent Collins și alți autori, este adesea dificil de stabilit în ce măsură un apocalips iudeo-creștin nu este decât un apocalips iudaic rescris pentru a include motive creștine. Acesta pare a fi îndeosebi cazul unui apocalips paleocreștin și anume *Înălțarea lui Isaia*[3].

Din acest motiv, vom trata cel puțin acest apocalips, aparținând creștinismului timpuriu, împreună cu apocalipsele evreiești. Decizia de a examina toate celelalte apocalipse creștine ca parte a unei tradiții creștine – care durează continuu de la sfârșitul primului secol al erei noastre până la Dante – nu este ușoară. Acest lucru este posibil numai dacă întrerupem descrierea pentru a vorbi despre puternica tradiție islamică referitoare la *mi-râj*, sau călătoria cerească a lui Mahomed. Pe de altă parte, întrucât călătoria cerească *(mi'râj)* a lui Mahomed depinde, la rândul ei, de literatura apocaliptică evreiască și paleocreștină, cercul se închide, chiar dacă întregul este astfel divizat în capitolele 9 și 11.

Este cu mult mai dificil de găsit un loc pentru examinarea călătoriilor gnostice pe lumea cealaltă, pentru că acestea urmează două modele diferite. Modelul Zostrianos este asemănător cu apocalipsele evreiești și cele paleocreștine, dar are o savoare distinctă. Descrierea stațiilor celeste în cele *Două cărți ale lui Ieu* este mai apropiată de *Cartea Morților* egipteană decât de misticismul iudaic *merkaba*, deși în epoca sa misticismul iudaic este singurul sistem de referință care ne permite să înțelegem modelul Zostrianos al înălțării la ceruri într-un context mai larg. Întrucât disputa privind existența unui „gnosticism iudaic" și relația dintre gnosticism și iudaism este încă deschisă, apocalipsele gnostice mai sus menționate sunt discutate în acest capitol, iar alte aspecte ale gnosticismului sunt discutate în capitolul 10 al

acestei cărți, capitol care tratează despre puternica tradiție platoniciană referitoare la „trecerea sufletului prin sferele planetare".

În 1981, am propus o clasificare a apocalipselor, bazată pe atitudinea personajului principal plecat în călătorie pe lumea cealaltă[4]; această clasificare conține trei categorii :

1. În apocalipsele „prin chemare" sau „prin alegere", eroul este ales de sus, în virtutea meritelor deosebite pe care le-a acumulat în raport cu lumea de dincolo.

2. Unele apocalipse au loc „din întâmplare", ca urmare a unui accident sau a unei boli grave ; în acest caz, meritul personal nu este necesar.

3. În apocalipsele „prin căutare", eroul însuși se străduiește să obțină revelația și folosește diferite metode, precum *incubatio*, absorbția sau ingestia de halucinogene, tehnici fizice și psihologice (controlul respirației, postul, anumite poziții corporale ș.a.m.d.).

Această clasificare ne permite să înțelegem unele diferențe majore dintre tradiția iudaică (și creștină) privind călătoriile în lumea cealaltă și alte tradiții, cum ar fi cea greacă sau cea iraniană.

Apocalipsele evreiești

Apocalipsele evreiești sunt în mod tipic apocalipsele „prin chemare"[5]. Povestiri despre apocalipsele „prin căutare" par să lipsească cu desăvârșire din tradiția evreiască și doar un singur apocalips – care nu conține o călătorie în lumea cealaltă și care, pe deasupra, a fost profund influențat de modele grecești – pare să aparțină categoriei apocalipselor „din întâmplare"[6].

Studiind un număr de apocalipse evreiești *(1 Enoh, 2 Enoh, Testamentul lui Levi, 3 Baruh, Testamentul lui Avraam, 4 Ezdra* și *Apocalipsul lui Avraam)*, Mary Dean-Otting – elevă a lui Johann Maier din Köln – a ajuns la concluzia că toate apocalipsele evreiești au unele trăsături comune : ele sunt ceea ce noi am definit ca fiind apocalipsele „prin chemare"[7] – înălțarea are loc în somn, extaticul povestește la persoana întâi, el este însoțit de o călăuză îngerească, revelația se produce printr-un dialog, extaticul trece prin câteva nivele ale cerului și are o viziune a Templului ceresc, există o scenă a judecății sau aluzii la judecată, sunt revelate mistere, este descrisă gloria lui Dumnezeu și protagonistul se reîntoarce pe pământ.

Eroii apocalipselor evreiești sunt personaje biblice, marcate de o calitate specială care le pune în legătură cu lumea celestă. Două astfel de personaje au fost ridicate la ceruri de Dumnezeu : Enoh, care „umbla în căile Domnului" *(Facerea*, 5, 24) și Ilie, care s-a înălțat la ceruri într-un car de foc (2 *Regi*, 2, 1-15). Al treilea personaj ar fi putut fi și el înălțat la ceruri, pentru că „nimeni nu știe locul înmormântării sale până în ziua de azi" *(Deuteronomul*, 34, 6) ; acesta este Moise. De aceea, n-ar trebui să constituie o surpriză faptul că cea mai mare parte a călătoriilor pe lumea cealaltă din literatura apocaliptică evreiască sunt puse pe seama a doi dintre cei trei oameni care s-au ridicat la ceruri fără să fi murit : Enoh, Ilie și Moise. Philon din Alexandria (cca. 20 a.C.-50 p.C.) interpretează ascensiunea lui Moise pe muntele Sinai ca o înălțare la ceruri[8], iar Ioseph Flavius relatează o tradiție conform căreia Moise nu a murit, ci a fost pur și simplu luat la ceruri[9].

Cel mai vechi apocalips evreiesc este *1 Enoh* sau *Cartea etiopiană a lui Enoh*[1], numit astfel deoarece versiunea sa integrală s-a păstrat numai într-o traducere etiopiană[10]. Bazându-se pe fragmentele aramaice ale apocalipsului *1 Enoh*, descoperit la Qumran în 1952, J.T. Milik a fost în măsură să dateze părțile sale cele mai vechi către începutul secolului al III-lea a.C.[11] *1 Enoh* este o lucrare compozită. Două părți principale ale textului sunt mai vechi decât restul ; acestea sunt capitolele 1-36, intitulate de R.H. Charles „Cartea Veghetorilor", și capitolele 72-82, pe care același le intitulează „Cartea Corpurilor cerești".

În capitolul 14, Enoh are o viziune în somn și este purtat la ceruri pe vânt și nori. Acolo el vede un zid de cristal, apoi un palat mare de cristal, totul înconjurat de flăcări ; în cele din urmă, vede un al doilea palat, de data aceasta de foc, în care, înconjurat de o strălucire de nesuportat, se află tronul lui Dumnezeu. Această viziune îi pare lui Johann Maier a fi „cea mai pură, cea mai simplă și cea mai timpurie descriere a unei înălțări" din *1 Enoh*[12]. Savantul german vede în ea influența capitolului 1 al viziunii profetului Iezechiel : carul *(merkaba)* cu tronul lui Dumnezeu pe el. Conform lui Maier, explicația viziunii este dată de Templul din Ierusalim, a cărui structură era

---

[1] În traducere românească, fragmente din apocriful etiopian *Cartea lui Enoh* au fost publicate de Victor Kernbach, în *Miturile esențiale. Antologie de texte*, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1978, pp. 255-262 și pp. 359-366 (n. tr.).

dispusă exact ca în descrierea lui Enoh. Cu alte cuvinte, Enoh a văzut templul ceresc, care avea întocmai arhitectura Templului din Ierusalim[13].

În capitolul 17, Enoh este condus într-o călătorie prin ceruri de către îngeri, care – atunci când o doresc – pot lua înfățișare umană. Cerul nu este multietajat ; călătoria se desfășoară numai pe orizontală și îl poartă pe erou până la marginile Pământului, pentru a fi martor la pedepsirea după moarte a sufletelor păcătoase și chiar la pedepsirea îngerilor și a stelelor.

Capitolele 72-82 conțin o viziune similară, în care lui Enoh îi sunt revelate secretele astronomiei. Astfel, adevăratul calendar se dovedește a fi un secret plin de forță și de importanță, pe care numai Enoh are privilegiul să-l afle și să-l transmită celorlalte ființe umane.

Enoh este părintele misticismului *merkaba*. De aceea nu trebuie să ne surprindă faptul că un întreg ciclu de călătorii extramundane apare sub numele său – un ciclu conținând nu numai *2 Enoh* (sau *Cartea slavonă a lui Enoh*) și *3 Enoh* (sau *Cartea ebraică a lui Enoh*), dar și tradiții care consemnează numele său ca *Metatron* („înger al tronului“)[14].

2 Enoh, care s-a păstrat numai într-o versiune slavonă târzie[1], este un produs al diasporei evreiești (acum cu interpolări creștine), redactat în timpul perioadei tulburi dintre anul 70 p.C. (data distrugerii Templului din Ierusalim) și anul 135 p.C. (data reprimării revoltei lui mesia Bar Kochba de către autoritățile romane). Tot așa cum Plutarh l-a modernizat pe Platon, autorul textului *2 Enoh* a avut în vedere textul *1 Enoh*, dar a schimbat călătoria pe orizontală în cer cu o călătorie pe verticală prin șapte ceruri. Acest model apare și în călătoria pe lumea cealaltă a lui Levi (v. *infra*).

În textul *2 Enoh*, eroul doarme în patul său și se află într-o groaznică stare mentală, când doi îngeri – cu înfățișare de oameni uriași – apar și îl iau într-o călătorie cerească. În fiecare dintre cele șapte ceruri, Enoh are parte doar de două tipuri de revelații : cosmologice (în cerurile unu, patru și șase) și eschatologice (în cerurile doi, trei și cinci)[15]. În primul cer sălășluiesc îngerii „meteorologici“, responsabili cu condițiile atmosferice de pe pământ ; în al patrulea cer se află corpurile cerești, Soarele și Luna, precum și diviziunile timpului ; în cerul al șaselea sunt cele șapte oști îngerești, care supraveghează ordinea lumii.

În cerul al doilea, Enoh asistă la pedepsirea îngerilor căzuți ; în cerul al treilea vede paradisul virtuoșilor, unde aceștia vor sălășlui etern și iadul nordic, „întunecat și tenebros“, destinat practicanților artelor malefice și celor necinstiți ; iar în al cincelea cer vede veghetorii, care au dezertat împreună cu Satana și care își așteaptă pedeapsa divină.

În al șaptelea și ultimul cer, Enoh intră în suita lui Dumnezeu și este adoptat ca înger, mai exact ca înger-scrib, căruia arhanghelul Vrevoel (probabil Uriel) îi dictează toate secretele cerului și pământului, care alcătuiesc 360 de cărți[1]. Apoi, Dumnezeu însuși îi dictează secretele creației, dintre care o parte sună ca o legendă dualistă est-europeană și care, de aceea, își are probabil originea în context slav[2]. Apoi, Enoh este expediat în grabă pe pământ cu cărțile, pentru a împărtăși copiilor săi secretele, înainte de iminenta producere a marelui potop, prin care Dumnezeu intenționează să pedepsească „idolatrii și sodomiții“. După treizeci de zile, îngerii îl iau pe Enoh din mijlocul obștii înapoi la cel de-al șaptelea cer, învăluindu-se pe ei și pe oaspetele lor într-un nor de întuneric profund.

Structura cerească a textului *2 Enoh* apare și în *Testamentul lui Levi*, unul dintre *Testamentele celor doisprezece Patriarhi*[16]. Cadrul narativ al *Testamentului lui Levi* se bazează pe capitolul 34 al *Facerii* : Sichem, fiul lui Hemor, stăpân al ținutului Sichem din Canaan, o violează pe Dina, fiica lui Iacob, în timp ce aceasta călătorea cu familia sa prin ținut. Fiii lui Iacob acceptă ca Sichem să se căsătorească cu Dina, cu condiția ca toți bărbații din cetate să fie circumciși ; în timpul perioadei de vindecare a bărbaților, Simeon și Levi atacă cetatea

---

[1] Pentru circulația apocrifului slavon *Cartea tainelor lui Enoh* pe teritoriul românesc, v. Émile Turdeanu, *Apocryphes Slaves et Roumains de l'Ancien Testament*, Ed. E.J. Brill, Leiden, 1981, p. 434 și *idem*, „Le Livre des Secrets d'Hénoch. Son origine, sa diffusion et sa traduction vieux-slave“, în „Ricerche Slavistiche“, Roma, vol. 32-35, 1985, pp. 5-54 (n. tr.).

[1] Arhanghelul Vrevoel apare în diverse ipostaze și sub diverse nume : Uriel („Focul lui Dumnezeu“), Vretil ș.a. El este păzitorul comorii cărților sacre, fiind „scribul cunoașterii celei mai înalte“. În unele versiuni ale *Cărții lui Enoh*, arhanghelul dictează și Enoh scrie „366 de cărți, în 30 de zile și 30 de nopți“ (*2 Enoh*, 23, 3 sq.) (n. tr.).

[2] Este vorba, probabil, de o interpolare bogomilică. Savantul bulgar Jordan Ivanov a demonstrat paralelismul dintre unele episoade ale *Cărții lui Enoh* și motive ale doctrinei bogomilice. „*Cartea lui Enoh* – constată Ivanov – nu a fost numai admisă, dar și citită și difuzată de către bogomili“, încă înainte de secolul al XII-lea. „Vechea versiune bulgară a *Cărții lui Enoh* trebuie să fi fost modificată de vreun bogomil, care a scos în evidență concepția dualistă a poveștii.“ V. Jordan Ivanov, *Livres & Légendes Bogomiles*, Paris, 1976, pp. 161-182, mai ales pp. 180- 182 (n.tr.).

și îi ucid pe toți bărbații. În tradiția biblică, același Levi este considerat strămoșul tribului preoțesc al leviților, deși este discutabil dacă există vreo legătură istorică între tribul leviților și preoțimea levită[17].

Înainte de a o răzbuna pe Dina, Levi se gândește cu amărăciune că toți oamenii sunt vicioși și se roagă pentru eliberarea din păcat. În timp ce doarme, i se arată trei ceruri (2, 5) care, ulterior (3, 4), devin șapte. Subdivizarea cerurilor este mai rațională în acest caz decât în textul *2 Enoh*, pentru că acestea prezintă o sacralitate crescândă, potrivit principiului platonician conform căruia „ceea ce se află mai sus este mai bun". În plus, elementele cosmologice și eschatologice sunt toate amestecate : în primul cer sunt pedepsiți cei vicioși, în timp ce în al doilea se găsesc fenomenele meteorologice, gata să fie dezlănțuite la judecata de apoi, iar în al treilea cer „sunt puterile oștilor cerești, cele însărcinate ca în ziua judecății să îndeplinească răzbunarea asupra spiritelor înșelăciunii și asupra lui Beliar"[18]/ [1]. În al patrulea cer sunt tronurile și autoritățile, în al cincilea îngerii mesageri, în al șaselea îngerii păzitori ai lui Dumnezeu, iar în al șaptelea „Gloria Sublimă întru sfânta sfintelor, mult deasupra oricărei sfințenii" (3, 4).

Îngerul-călăuză îi deschide porțile cerurilor și Levi privește „templul sfânt și pe cel Preaînalt, așezat pe un tron de slavă" (5, 1), după care primește investitura preoțească și armele pe care urmează să le folosească împotriva violatorului surorii sale. Un episod următor (8,1-15) conține încoronarea cerească a lui Levi, care prefigurează instalarea eternă a virtuosului în ceruri.

O altă călătorie în lumea de dincolo este conținută în textul *3 Baruh* sau *Apocalipsul grec al lui Baruh*[2], menționat probabil de Origen[19]. Textul, care are o dată incertă, este un produs al iudaismului elenizat. În timpul captivității babiloniene, profetul Baruh are o revelație, în timp ce stătea pe malul unui râu, în fața porții unui sanctuar. Apare îngerul-interpret Phanuel[3], care îl poartă într-o călătorie prin ceruri, conducându-l mai întâi la firmament, apoi la apele de deasupra

[1] Beliar (sau Belial) este un arhaic zeu al lumii subterane, devenit demon și, ulterior, echivalat cu Satana și Anticrist (2 *Corinteni* 6, 15). În tradiția ebraică, Beliar este un prinț al înșelăciunii, stăpân al sufletelor rele și depravate. Apare și în *Cartea Jubileelor* (1, 20 și 15, 33), în secolul al II-lea a.C. (n. tr.).

[2] Pentru versiunile grecești și slave ale acestui text apocrif, v. Jordan Ivanov, *op. cit.*, pp. 182-195 și Émile Turdeanu, *Apocryphes Slaves et Roumains de l'Ancien Testament, ed. cit.*, pp. 364-389. Pentru circulația apocrifului în spațiul românesc, v. É. Turdeanu, *op. cit.*, pp. 389-391(n. tr).

[3] Phanuel = „Fața lui Dumnezeu" (n. tr.).

acestuia și apoi la un loc de supliciu. El trece printr-o poartă uriașă în primul cer, unde îi întâlnește pe constructorii Turnului Babel, în forma monstruoasă de animale hibride. În al doilea cer, cei care au ordonat construirea turnului au picioare de cerb și înfățișare de câini. În cel de-al treilea cer, stă un șarpe *(ophis)* sau un dragon *(drakon)*, al cărui pântec este Hades și care macină trupurile vicioșilor[1], iar în al patrulea se află cei virtuoși, în formă de păsări.

După aceea, Baruh vizitează carul în flăcări al Soarelui, condus de un om încoronat și purtat de patruzeci de îngeri. Carul este precedat de un phoenix cu aripi de foc[2], numit „păzitorul pământului" (6,3). În amurg, își face apariția carul lunii, tras de îngeri tauromorfi ; luna are înfățișarea unei femei și este înconjurată de îngeri în formă de miei (9,4). În al patrulea cer, Baruh vede un bazin plin cu rouă celestă și „păsări nepământene" în jurul lui (10,2). În cerul al cincilea și ultimul, Baruh vede prima dintre cele 365 de porți și pe arhanghelul Mihael[3], comandantul suprem al îngerilor. Acesta coboară cu bubuit de tunet, ținând în mână un vas care conține meritele virtuosului ce urmează a-i fi oferite lui Dumnezeu. Meritele sunt sub formă de coșuri cu flori purtate de îngeri. În schimb, Mihael le dă îngerilor o cantitate de ulei acordată de Dumnezeu proporțional cu numărul de flori al fiecărui virtuos (15, 1-4). Numai Mihael intră pe poarta care duce la Dumnezeu. Când ușile sanctuarului interior se închid, viziunea lui Baruh încetează[20].

O altă călătorie pe lumea cealaltă care merită să fie menționată în acest context este săvârșită de Avraam și constituie subiectul capitolelor 10-14 ale textului *Testamentul lui Avraam*[21]. Arhanghelul Mihael îl poartă pe Avraam în carul său într-o călătorie prin ceruri. Precum Er și Menipp, Avraam se uită la lumea locuită de sub el. Apoi, este condus spre est, către prima poartă a cerurilor, unde vede două căi cu câte o poartă : una îngustă, care duce la paradis, și una

[1] Pentru comentarii privind originea și evoluția acestui motiv, v. Émile Turdeanu, *op. cit.*, pp. 366-367 (n. tr.).

[2] În capitolul al 6-lea al *Cărții lui Baruh*, pasărea Phoenix zboară în ceruri, cu aripile larg desfăcute, în fața carului Soarelui, pentru a proteja ființele pământești de razele arzătoare ale Soarelui *(3 Baruh*, 6,3). Pentru imaginea păsării Phoenix în *Cartea lui Enoh*, v. É. Turdeanu, „Une curiosité de l'*Hénoch* slave : les phénix du sixième ciel", în „Revue des études slaves", vol. XLVII, 1968, pp. 53-54. Pentru simbolismul păsării Phoenix în general, v. A. Oișteanu, *Grădina de dincolo. Zoosophia*, Ed. Dacia, Cluj, 1980, pp. 164-169 (n. tr.).

[3] Mihael = „Cel care este ca Dumnezeu" (n. tr.).

largă, care duce la iad. Avraam îl urmează pe Mihael și pe doi îngeri de foc prin poarta cea largă. Ei intră într-o sală de judecată, unde Abel dă sentințe, așezat pe un tron de cristal. Îngerul Dokiel cântărește sufletele, iar îngerul Puriel le supune probei focului[1]. Avraam asistă la judecarea sufletelor, după care Dumnezeu îi poruncește arhanghelului Mihael să-l ducă înapoi pe Pământ[2].

Conform demonstrației convingătoare pe care o face Martha Himmelfarb în frumoasa și erudita sa carte *Tours of Hell* (Călătorii în iad), matricea apocalipselor paleocreștine este, fără putință de tăgadă, evreiască[22]. Totuși, așa cum am arătat într-o serie de cărți și articole, cu timpul influența greacă a devenit din ce în ce mai importantă, astfel încât a permis unor savanți să afirme că în creștinism s-au dezvoltat două tradiții apocaliptice diferite[23]. Cazul unui apocalips creștin timpuriu, *Viziunea lui Isaia*[24], arată cât de aproape erau creștinii de tradiția apocaliptică evreiască, până într-atât încât este chiar posibil să se postuleze existența unui apocalips evreiesc atribuit profetului biblic Isaia, care ar fi fost ulterior modificat în cercurile creștine și gnostice.

Viziunea lui Isaia[3] formează partea a doua a textului apocrif *Ascensiunea lui Isaia*, constând din două secțiuni : „Martiriul lui Isaia" și „Viziunea", secțiune apocaliptică, incluzând o călătorie pe lumea cealaltă. „Viziunea" are, la rândul ei, două părți : *anabasis* (ascensiune) a profetului (capitolele 6-9), singura parte de care ne vom ocupa aici, și *descensus* și *ascensus* ale Mântuitorului (10, 1-11, 1 și 11, 23). Un înger din cel de-al șaptelea cer vine să-l ia pe Isaia într-o călătorie prin ceruri. Ajungând la firmament, Isaia îl întâlnește

[1] În *Testamentul lui Avraam* (cap. 13), Dokiel este „arhanghelul care este precum Soarele și care ține balanța în mână", iar Puriel este îngerul „în flăcări și neîndurător", care supune sufletul la „proba focului". După unii angeologi, Puriel este o ipostază grecizată a îngerului Uriel („Focul lui Dumnezeu") (n. tr.).

[2] Cea mai veche versiune românească a acestui text apocrif datează din secolul al XVI-lea și se intitulează „Cuvânt despre viața și moartea lui Avraam, cum a venit Arhanghelul să ia sufletul lui". Textul a fost publicat de Hasdeu în 1878 ; v. B.P. Hasdeu, *Cuvente den bătrâni*, București, 1984, tom II, p. 155 sq. Pentru comentarii pe marginea acestui text, v. M. Gaster, *Literatura populară română*, Ed. Minerva, București, 1983, pp. 209-212 și N. Cartojan, *Cărțile populare în literatura românească*, București, 1974, vol. I, pp. 105-116 (n. tr.).

[3] Versiuni bulgărești ale textului (secolele XV-XVI) s-au găsit la mănăstirile Agapia și Neamț. Pentru comentarii și texte (unul slav, din secolul al XII-lea și unul latin, din 1522), v. Jordan Ivanov, *op. cit.*, pp. 133-160 (n. tr.).

pe îngerul Sammael (Samael), conducătorul armatelor lui Satan, care se luptă între ele[1] ; așa cum se luptă ele, se luptă și popoarele pe Pământ.

Pentru a înțelege acest pasaj trebuie să știm cine sunt îngerii de pe bolta cerească și cine este Sammael. Numai tradițiile evreiești pot răspunde pe deplin acestor întrebări. Îngerii cerești sunt îngerii națiunilor, adică reprezentanți la curtea lui Dumnezeu ai tuturor popoarelor de pe Pământ (șaptezeci sau șaptezeci și două). Sammael este pur și simplu îngerul național al Romei. O altă tradiție însă, care cu siguranță nu este în contradicție cu prima, spune că Sammael este îngerul morții.

Acest scurt pasaj ne arată că „Viziunea" trebuie să fi fost compusă în timpul unei epoci în care Roma (deci și îngerul ei) era deosebit de puternică și, de aceea, detestabilă. O astfel de descriere corespunde desigur perioadei care, în mod tradițional, este asociată cu redactarea textului apocrif, adică aceea dintre anul 70 p.C. (data dărâmării celui de-al doilea Templu din Ierusalim) și anul 135 p.C. (data înfrângerii definitive a revoltei declanșate de mesia Bar Kochba și data morții sub tortură a rabinului șef al Ierusalimului, Akiba ben Iosif, în vârstă de 85 de ani).

În cerul al doilea, Isaia vede un înger așezat pe un tron și vrea să-i aducă omagiul său (crezând probabil că acela era Dumnezeu). Îngerul-călăuză îl previne să nu se închine îngerului de pe tron. Motivul este rabinic ; el este tratat pe larg mai jos. Un episod similar apare, de asemenea, în alte două apocalipse evreiești din aceeași perioadă, *4 Ezdra* și *2 Baruh*, cât și într-un apocalips anonim copt (creștin)[25].

În cel de-al treilea cer, Isaia începe să se transforme într-o ființă celestă, așa cum s-a întâmplat și cu Enoh. În cerul al șaptelea, un înger - întrecându-i pe toți ceilalți în luminozitate – îi prezintă o carte cerească, în care este ținută o minuțioasă evidență a fiecărei întâmplări din lumea umană. În mod evident, această călătorie a lui Isaia în lumea de dincolo *este* pe de-a întregul evreiască și nu are nimic creștin în ea[26].

[1] Samael (de la ebr. *sam* = „otravă") este o ipostază a lui Satanael („Adversarul lui Dumnezeu"). În textul apocrif *Ascensiunea lui Isaia* (4, 7), eroul povestește : „Eu (Isaia) și el (îngerul-călăuză) ne-am înălțat la firmament și acolo l-am văzut pe Samael cu oștile sale și era mare luptă între ele și îngerii lui Satanael se dușmăneau unii pe alții" ; cf. Gustav Davidson, *A Dictionary of Angels*, New York, 1980, p. 255 (n. tr.).

Misticismul evreiesc timpuriu

Timp de multă vreme, studiul misticismului evreiesc a fost dominat de figura impozantă a unui patriarh, Ghershom Scholem (1897-1982). Așa cum a remarcat cu perspicacitate Joseph Dan, în monografia sa din 1987, Scholem „a fost înainte de toate un istoric preocupat de efectul misticismului asupra culturii evreiești“[27]. Concluzia care poate fi trasă din această remarcă este că Scholem nu a fost propriu-zis un erudit al misticismului. El poseda o cunoaștere fără egal a bibliografiei misticismului evreiesc, dar a fost înclinat să omită părțile mai tehnice din descrierile pe care le-a făcut doctrinelor mistice. Din punctul de vedere al unui erudit al misticismului, aceste fragmente se întâmplă să fie dintre cele mai interesante. Datorăm unei noi generații de savanți decoperirea metodelor ascunse, practice, ale misticismului evreiesc, pe care generația lui Scholem, fiind mai apropiată de iluminism, a fost poate înclinată să le îndepărteze, dintr-o anumită jenă. Respectând complexitatea datelor și problemelor, Ithamar Gruenwald, care nu se grăbește niciodată să-și asume o poziție unilaterală, ci se străduiește întotdeauna să realizeze o înțelegere globală, este astăzi cea mai sigură călăuză în lumea fascinantă a misticismului evreiesc timpuriu[28].

Misticismul evreiesc timpuriu este de obicei identificat cu două tipuri de speculații, unul mai direct „extatic“, iar celălalt predominant „teozofic“ ; această terminologie este utilizată de Moshe Idel pentru a defini cele două ramuri ale Kabbalei. Tehnica extatică este numită *ma'aseh merkabah* („opera carului“). Legitimitatea sa biblică derivă din viziunea profetului Iezechiel *(Iezechiel* 1), care contemplă formidabilul tron al lui Dumnezeu, transportat pe un car *(merkabah)* tras de diferite feluri de îngeri. Speculația teozofică, asupra căreia nu este nevoie să ne oprim acum, este numită *ma'aseh bereshit* („opera genezei“) și constă într-o exegeză mistică a creației lumii.

Primele mărturii privind misticismul *merkaba* apar încă de la nivelul textului *1 Enoh* (14, 11-19), în secolul al III-lea a.C. Ele sunt urmate, în secolul al II-lea a.C., de unele fragmente grecești ale tragediografului evreu Iezechiel din Alexandria. Părți ale tradiției *merkaba* sunt obișnuite în apocalipsele evreiești, precum *2 Enoh* și *Apocalipsul lui Avraam*. Mai târziu, această tradiție s-a dezvoltat într-o literatură impresionantă, conținând scrieri *merkaba*, scrieri *hekhaloth*

(de la cuvântul ebraic *hekhal*, care înseamnă „palat“ ; misticul trebuie să treacă prin șapte palate înainte de a ajunge la carul pe care se află tronul lui Dumnezeu) și chiar lucrări de magie, precum *Sefer ha-Razim* (Cartea secretelor)[29]. Printre cele mai importante documente aparținând misticismului *merkaba* se află *Hekhaloth Rabbati* (Palatele cele mari) și *3 Enoh* sau *Cartea ebraică a lui Enoh*[30]. În ceea ce privește datarea acestor texte, nu există consens între savanți. Totuși, cercetările recente înclină către o datare târzie[31].

Reluând interpretarea lui Johann Maier la textul *1 Enoh*, considerat o viziune a templului ceresc a cărui structură corespunde cu aceea a templului din Ierusalim, Ira Chernus a pledat recent pentru o strânsă corespondență între pregătirile misticului *merkaba* și pelerinajul ritual la Ierusalim[32]. Așa cum pelerinii la Ierusalim, care trebuiau să se purifice timp de șapte zile, purtau veșminte albe și se îmbăiau înainte de a intra în templu, misticul *merkaba* postea, se îmbăia și se abținea de la relații sexuale. Așa cum pelerinilor care se apropiau de templu li se puneau întrebări de către leviți înainte de a intra în incintă, și misticilor li se puneau întrebări de către paznicii cerești ai diferitelor *hekhaloth* (palate). Și așa cum erau stabilite restricții pentru persoanele care se apropiau de templu într-o stare de impuritate rituală, tot așa existau granițe periculoase pe care anumiți pelerini prin tărâmurile de dincolo, la *Merkaba*, nu trebuiau să le depășească.

Misticismul *merkaba* era ezoteric și exclusivist. Criteriile aplicate potențialilor practicanți ai „operei carului“ – cunoscuți sub denumirea generică de *yorede merkabah* (cei care coboară la car) – erau legate de vârstă, condiție socială, comportament moral, respectul față de lege și chiar de anumite semne particulare pe corp[33].

Yorede merkabah foloseau o tehnică mistică a cărei descriere a fost consemnată doar cu secole mai târziu, de faimosul Hai Gaon (mort în 1038) de la Yeshiva (academia) rabinică din Pumbeditha, în Mesopotamia. Aspirantul „trebuie să postească un anumit număr de zile, să-și pună capul între genunchi și să murmure către pământ multe cântece și imnuri prescrise. Astfel, el privește în sălile și în încăperile interioare ca și cum ar vedea cele Șapte Palate *(hekhaloth)* cu propriii săi ochi și observă lucrurile ca și cum ar merge din Palat în Palat și ar vedea ce este în ele“[34].

În timpurile binecuvântate ale tanaiților palestinieni, discuțiile rabinilor despre misterele carului și ale tronului erau pe placul lui Dumnezeu, cu toate că ele implicau un mare pericol, întrucât focul ar fi

putut coborî din cer în timpul unor astfel de discuții. În timp de Rabi Iohannan ben Zakkai și Rabi Eleazar ben Araq stăteau sub un copac, dicutând despre secretele de nerostit ale cerurilor, a pogorât din cer un foc, iar îngerii au început să danseze în fața lor. Eliezer și Iehoșua, discipoli ai lui Rabi Iohannan, au fost înconjurați de flăcări în timp ce studiau ,,opera carului"[35]. Oricum, vremurile s-au schimbat și, în cele din urmă, rabinii au ajuns să privească cu suspiciune aceste practici ezoterice și să se pronunțe împotriva lor[36].

Tradiția învățăturii ezoterice transmise de la rabin la discipol se reflectă în cadrul narativ al unui text clasic al literaturii *hekhaloth*, *Ma'aseh Merkabah*, un dialog între maestru (Rabi Akiba) și discipol (Rabi Ishmael)[37]. Textul accentuează mărimile astronomice ale lucrurilor cerești, multiplicându-le mai mult decât este nevoie : ,,În al doilea palat stau o sută de mii de miriade de Care de foc și patru mii de miriade de flăcări sunt presărate printre ele. În al patrulea palat sunt o sută patru mii de miriade de Care de foc și patru mii de miriade de flăcări sunt presărate printre ele" și așa mai departe. Procedurile pentru înălțare sunt suspect de simple : prin pronunțarea formulei *SDYR TYKRY 'M YBY' BYHW SWWSH 'P RWP WYHM* și a altora asemănătoare, prin postire timp de nu mai puțin de patruzeci de zile, Îngerul Chipului este făcut să coboare cu oștile sale înspăimântătoare. Rugăciunile trebuie să fie astfel recitate, încât teribilii îngeri să nu-l distrugă pe mistic, căruia apoi i se dă ,,permisiunea să întrezărească" *Merkaba*. Atribuită lui Rabi Nehunya ben Hakana, descrierea acestei experiențe este remarcabil de vie : ,,Când am avut viziunea Carului, am văzut o măreție impunătoare, încăperi peste încăperi, măreții ale spaimei, transparențe ale fricii, arzând și în flăcări, focurile lor ard și cutremurarea lor cutremură"[38]. Urmează o listă de nume ale îngerilor păzitori ai celor șapte *hekhaloth* și multe rugăciuni care trebuie spuse în prezența acestora.

În formă de dialog sau, mai adesea, în formă apocaliptică, literatura *hekhaloth* descrie detaliile călătoriei în altă lume, desemnată ca o ,,coborâre la *Merkaba*", în ciuda faptului indiscutabil că aceasta este o înălțare la ceruri[1]. O dată aflat în posesia tehnicii secrete, misticul

[1] ,,Călătoria extatică, numită la început «ascensiunea către Merkaba», a fost desemnată spre anul 500, din motive necunoscute, «coborârea în Merkaba». În mod paradoxal, descrierile «coborârii» folosesc metafore ascesionale" ; v. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, București, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1988, vol. III, p. 173 (n. tr.).

se poate duce și poate reveni după dorință : ,,Cum este [cunoașterea secretului privind Merkaba] ? Este ca și cum ai avea în casă o scară pe care ai putea s-o sui sau s-o cobori, după dorință"[39]. De asemenea, ,,Rabi Ishmael a spus : Toți *haverim* (însoțitorii, adică discipolii inițiați) aseamănă aceasta cu un om, care are o scară în mijlocul casei și care o urcă și o coboară, fără să-l poată opri cineva"[40].

Așa cum am văzut deja, operația era probabil efectuată prin invocarea unui înger important, *Îngerul Chipului* (sau al *Prezenței) lui Dumnezeu*[1].

,,Când cineva va dori să coboare la Car, îl va chema pe Surya, Îngerul Prezenței, și îl va pune să jure de o sută douăsprezece ori (că îl va proteja) în numele lui Tutruseah-YHVH, care este numit Tutruseah Tsortak Totarkhiel Tofgar Ashruleah Zevudiel și Zeharariel Tandiel Shokel Huzeah Dahivurin și Adiroron YHVH, Domnul lui Israel"[41]. Apoi, misticul trebuie să traverseze în total opt *hekhaloth*, fiecare fiind prevăzut cu o poartă. Fiecare poartă are doi paznici, unul în partea dreaptă și celălalt în stânga și fiecare palat are în total opt paznici. Numele lui Dumnezeu trebuie pronunțat în fața fiecărui paznic al fiecăruia dintre cele șapte palate, o dată la coborâre și o dată la înălțare, adică de o sută douăsprezece ori (8 x 7 x 2 ; regăsim cifra din citatul de mai sus). Paznicii înșiși au propriile lor nume secrete, care fac obiectul unei descrieri anoste[42].

Misticul traversează primul *hekhal* (,,palat"), înarmat cu pecețile lui Surya și ale lui Tutruseah-YHVH, pe care le arată paznicilor din dreapta și din stânga porții. Intrarea în fiecare nou palat presupune cunoașterea unui nou set de nume.

Funcția paznicilor celui de-al șaptelea palat este de a-i omorî pe cei care sunt ,,nedemni de sarcină"[43]. Dacă Dumiel, paznicul șef al celui de-al șaselea *hekhal*, decide că misticul are suficiente cunoștințe privind tradiția evreiască, el îl conduce în fața Tronului Slavei.

Numele teribile ale paznicilor celui de-al șaselea *hekhal* derivă direct din numele de nerostit al lui Dumnezeu. Prințul însoțitor este Anaphiel[2], care ,,este precum Creatorul Lumii"[44]. El deschide porțile

[1] Sunt doisprezece *Îngeri ai Chipului* (sau ai *Prezenței) lui Dumnezeu* : Mihael, Metatron, Surya (Suriel), Sandalphon, Astanphaeus, Saraqael, Phanuel, Jehoel, Zagzagael, Uriel, Yefefiah și Akatriel ; cf. G. Davidson, *op. cit.*, p. 40 (n. tr.).

[2] Anaphiel (,,Ramura lui Dumnezeu") este îngerul care ține cheile Palatelor cerești, fiind conducătorul celor 8 mari îngeri ai *Merkabei*. În *Hekhaloth Rabbati*, unde este comparat cu Creatorul, el este identificat cu Metatron (n. tr.).

palatului al șaptelea, în fața căruia sunt 256 *hayyot* (creaturi vii, o categorie de îngeri ai *Merkabei)*, care îl ridică pe mistic : „Cinci sute doisprezece ochi și fiecare dintre acești ochi ai sfinților *hayyot* sunt adânciți în orbite, precum găurile dintr-o împletitură de crengi". Ochii Heruvimilor și ai Ofanimilor (roțile îngerești ale carului) „sunt asemenea torțelor luminoase și flăcărilor cărbunilor arzând"[45].

Capitolul al 26-lea din *Hekhaloth Rabbati* se ocupă de cei care nu sunt vrednici să intre în *Merkaba*. Spre deosebire de cel vrednic, care refuză politicos să intre la prima invitație și acceptă doar la cea de-a doua, cel nevrednic intră imediat. Paznicii de la al șaselea *hekhal* produc în fața celui nevrednic mirajul „unui milion de valuri de apă", iar dacă el pune vreo întrebare referitoare la apă, „ei aruncă peste el un milion de drugi de fier".

Acest teribil „pericol al apei", care succede „pericolului focului", este corelat într-un mod straniu, dar foarte precis, cu ciclul călătoriilor lui Enoh pe lumea cealaltă și cu unele episoade enigmatice privind soarta celor patru rabini tanaiți.

„Patru au fost cei care au intrat în Paradis : Ben Azzay și Ben Zoma, Aher și Rabi Akiba"[46]. Numai „Rabi Akiba s-a înălțat și a coborât în pace"[47], în timp ce ceilalți trei au avut o soartă nefericită din cauza „pericolului apei", pe care *Hekhaloth Rabbati* îl plasează în palatul al șaselea. Ei au luat drept apă „lespezile de marmură pură" ale Paradisului, ce arată ca valurile, atrăgându-și astfel mânia lui Dumnezeu, care nu tolerează minciuni în fața Sa *(Babli Hagigah*, 14 b). În această enigmă celestă, Johann Maier descifrează o aluzie clară la Templul din Ierusalim, ale cărui ziduri erau construite din marmură de diferite culori, care „arăta ca valurile mării"[48]. Al șaselea *hekhal* ceresc nu este așadar altceva decât o imagine a *hekhal*-ului din Ierusalim care, la rândul său, este doar o reproducere a modelului celest. Conform cu *Hekhaloth Rabbati*, Ben Azzay a fost pedepsit pentru greșeala sa cu moartea, iar Ben Zoma cu nebunia. „Numai Akiba s-a înălțat și a coborât în pace."

Ce s-a întâmplat cu Aher („celălalt", adică apostatul), al cărui nume real era Elisha ben Abuyah și care, după experiența sa din celălalt tărâm, a devenit un eretic, paradigmă a ateului în iudaismul rabinic ? Soarta sa este strâns legată de cea a lui Enoh.

Conform tradiției timpurii, transmise de textul *1 Enoh*, Enoh a fost un erou al culturii evreiești ; el a fost în ceruri, a învățat secretele astronomiei, a contemplat curtea lui Dumnezeu și a obținut informații

despre venirea lui Mesia. A primit instrucțiuni referitoare la doctrinele secrete privind trecutul și viitorul, lucrurile de pe pământ și din ceruri. I-a învățat pe oameni alfabetul și științele. Potrivit *Cărții Jubileelor* (4, 23), Dumnezeu i-a încredințat o sarcină extrem de importantă, pe care el a îndeplinit-o stând în Grădina Edenului : anume, a fost scribul și arhivarul lui Dumnezeu. În textul *2 Enoh*, această poveste este detaliat relatată : îngerul Vrevoel îi aduce lui Enoh vestea bună a înălțării la cer și a însărcinării sale, iar un alt înger și apoi Dumnezeu însuși îi destăinuie secretele creației și pe cele ale cerurilor. De fapt, acest episod este echivalent cu „opera Genezei" și cu „opera Carului". În *Testamentul lui Avraam* (10, 8-11, 3) Enoh devine un înger ; heruvimii îi duc cărțile și registrele. Scrierile *merkaba* ulterioare îi conferă lui Enoh numele angelic de Metatron[1]. Textul *3 Enoh* (15) conține o descriere în culori vii a metamorfozei lui Enoh din ființă umană într-un înger făcut din foc celest : carnea și părul i se transformă în flăcări, mușchii în foc, oasele în cărbuni arzând, pupilele ochilor în tăciuni aprinși și membrele în aripi de foc. Același lucru i se întâmplă lui Moise într-un apocalips ebraic medieval, cunoscut sub numele de *Revelația lui Moise (Gedulat Mosheh)*.

Cu toate acestea, Metatron păstrează una dintre caracteristicile umane ale lui Enoh : *el poate sta așezat*. Acesta este un lucru important de știut, pentru că îngerii nu pot sta așezați, neavând încheieturi. Când Elisha ben Abuyah se înalță la ceruri, el – ca și Isaia și alții, menționați mai sus – vede o ființă șezând pe un tron strălucitor și o confundă cu Dumnezeu însuși, știind că doar Dumnezeu poate sta așezat, iar îngerii nu. În realitate, el a fost indus în eroare de Enoh-Metatron și a devenit diteist, gândind : „Poate că – Doamne iartă-mă ! – există două Puteri (în ceruri)"[49].

Sefer ha-Razim (Cartea secretelor), reconstituită în 1966 de Mordecai Margalioth, este un text compozit, datat diferit, între secolul al IV-lea și secolul al VII-lea p.C. Într-un cadru narativ de tip *merkaba*, textul conține rețete magice. Revelația imaginară a tainelor cerești nu

[1] În scrierile necanonice, Metatron este probabil cel mai mare dintre ierarhii cerești, primul (și ultimul) dintre cei zece arhangheli. El a fost numit „regele îngerilor", „prințul chipului divin", „căpetenia cerurilor" etc. Este o formă coruptă fie a gr. *metadromos* („cel care urmărește răzbunarea"), fie a gr. *meta ton thronon* („cel mai aproape de Tronul Divin"). În Talmud, Metatron face legătura dintre om și divinitate. Patriarhul Enoh este considerat încarnarea sa pământească. Pentru multiplele ipostaze ale arhanghelului Metatron, vezi Gustav Davidson, *op. cit.*, pp. 192-193 (n. tr.).

este prezentată aici sub forma călătoriei pe lumea cealaltă a unui personaj biblic merituos, ci ca o carte celestă transmisă lui Noe de îngerul Raziel și gravată de patriarh pe o piatră de safir[1]. Principala diferență dintre *Sefer ha-Razim* și literatura *hekhaloth* constă în aceea că, în timp ce ultima face din călătoria în lumea de dincolo un scop în sine, prima folosește cunoștințele privind ființele celeste într-un scop magic, adică pentru a le cere îngerilor „succes în orice lucru"[50].

„Noe a învățat din ea ritualuri care produc moartea și ritualuri care protejează viața,... (a învățat) să interpreteze vise și viziuni, să declanșeze și să oprească războaie și să stăpânească spiritele și demonii, să-i trimită încolo și încoace, ca și cum i-ar fi fost sclavi, să supravegheze cele patru vânturi ale pământului, să înțeleagă limbajul tunetelor, să explice semnificația fulgerelor, să prezică ce se va întâmpla în fiecare lună,... și să înțeleagă cântecele celeste"[51], care sunt cântecele creaturilor sfinte *(hayyoth hakodesh)*, îngerii zoomorfi ai Carului[52]. Aceasta nu este altceva decât faimoasa carte de magie a regelui Solomon, care o folosea pentru a domni peste spirite[2]. Partea principală a textului este o descriere minuțioasă a multiplelor nume și însușiri ale oștilor îngerești din fiecare din cele șapte ceruri, precum și a preparativelor, a ceremoniilor și a formulelor care îi fac favorabili pe îngeri. Tratatul nu are un cadru teoretic astrologic[53].

Observând analogii între gnosticism și misticismul evreiesc timpuriu, Gershom Scholem consideră că acesta din urmă este derivat din primul ; ca urmare, el numește misticismul *merkaba* – „gnosticism evreiesc"[54]. Această poziție este fără îndoială discutabilă, dintr-o serie de motive care vor fi analizate în continuare. Teza lui Scholem a fost contestată de Ithamar Gruenwald dintr-o perspectivă diferită de

[1] Raziel („Secretul lui Dumnezeu") este unul dintre cei zece arhangheli, fiind „îngerul tainelor secrete și căpetenia misterelor supreme" (cf. Moses Gaster, *The Sword of Moses*, London, 1896). În tradiția iudaică, el este legendarul autor al *Cărții lui Raziel (Sefer Raziel)*, carte gravată în safir și care conține toate tainele cosmosului. Conform unor versiuni ale legendei, Raziel ar fi înmânat-o lui Adam, de la care ar fi ajuns la Enoh, apoi la Noe, la Sem, la Avraam, la Iacov, la Levi, la Moise, la Iosua și, în final, la Solomon. Conform altor versiuni, originea *Cărții lui Raziel* ar fi *Cartea înțelepciunii lui Dumnezeu*, înmânată lui Enoh de îngerul-călăuză Rasuil (cf. *2 Enoh*, 33). V. Robert Graves, Raphael Patai, *Hebrew Myths*, Anchor Books, New York, 1989, pp. 53, 113, 119 (n. tr.).

[2] Pentru tradițiile referitoare la „Cartea lui Solomon" și pentru influențele exercitate de acest motiv în mitologia română („Cartea solomonarului"), vezi Andrei Oișteanu, *Motive și semnificații mito-simbolice în cultura tradițională românească*, Ed. Minerva, București, 1989, pp. 228-244 (n. tr.).

a noastră. Cartea sa anterioară, *Apocalyptic and Merkavah Mysticism* (1980), îl recomandă deja ca fiind principalul succesor al lui Scholem în studierea misticismului *merkaba*. În această carte, Gruenwald a făcut unele descoperiri importante, care au pus misticismul *merkaba* și literatura *hekhaloth* într-o lumină nouă. Totuși, cu o discreție ieșită din comun, Gruenwald nu a polemizat niciodată cu predecesorii săi și nici nu s-a lăudat cu descoperirile sale.

După cum știm, principala teză a lui Scholem susține că misticismul *merkaba* este o formă a gnosticismului evreiesc, presupunere fondată pe prezența în ambele tradiții a tehnicilor de permutare a literelor alfabetului, a speculațiilor aritmologice, a importanței numelor divine, adică a parolelor și semnelor distinctive pentru deschiderea porților către multele sălașuri celeste. Ni se pare că Scholem greșește într-un singur punct : departe de a fi gnostice în sine, toate motivele menționate mai sus erau deja prezente în magia elenistică, de unde – este legitim să presupunem – au fost împrumutate atât de misticii evrei, cât și de gnostici. De aceea, nu se poate susține prioritatea nici a gnosticismului asupra misticismului *merkaba*, nici invers.

Adevărat, în unele dintre eseurile din ultima sa carte, mișcându-se pe granița adesea subtilă dintre apocalips, misticismul *merkaba* și gnoză, Gruenwald argumentează temeinic că o teorie a originii iudaice ar explica multe motive gnostice. Spre deosebire de mulți colegi ai săi, Gruenwald nu răstoarnă explicația tradițională, potrivit căreia gnosticismul derivă din misticismul evreiesc timpuriu. Argumentele sale sunt logice și convingătoare ; ele par să întărească teza conform căreia problema originilor istorice ale gnosticismului se bazează, de fapt, pe un sofism teoretic. Și deși toate acestea sunt adevărate, nu este exclusă probabilitatea ca o întreagă serie de motive mitice să fi fost împrumutată de gnostici din iudaism, fie și numai pentru că atitudinea anti-iudaică a unora dintre ei presupunea o confruntare activă cu iudaismul (aceasta este teza lui Birger Pearson). De aceea, cred că poziția lui Gruenwald în această dispută este cea mai echilibrată. „De fapt", spune el, „chiar și în cazul utilizării de către gnostici a materialului evreiesc, trebuie să fim atenți să nu confundăm un împrumut real din surse iudaice cu un simplu ecou sau o reflecție indirectă a ideilor și interpretărilor biblice evreiești. În plus, iudaismul nu trebuie considerat singura sursă a gnosticismului. În afară de iudaism, și alți factori au contribuit la formarea gnosticismului..."[55]. Această poziție este susținută în eseuri precum „Jewish Merkavah

Mysticism and Gnosticism", ,,Jewish Sources for the Gnostic Texts from Nag Hammadi ?", ,,Aspects of the Jewish Gnostic Controversy", ,,The Problem of the Anti-Gnostic Polemic in Rabbinic Literature" și ,,Halakhic Material in Codex Gnosticus V, 4 (2 ApJ) ?".

Numai o trecere în revistă a călătoriilor gnostice în alte lumi poate să arate în ce măsură modelul principal al ascensiunii este asemănător în aceste două orientări religioase ale antichității târzii.

Călătorii gnostice în alte lumi

În prezent, dispunem de două inventare ale apocalipselor gnostice[56], cât și de două prezentări ale călătoriilor gnostice în alte lumi, ultima dintre ele, datorată lui Giovanni Casadio, fiind și cea mai completă[57]. Orice cercetare ulterioară ar trebui să țină cont de analiza amănunțită făcută de Casadio[58].

Mulțumită unor astfel de cercetări recente putem astăzi, în mai mare măsură decât cu câțiva ani în urmă, să înțelegem practicile preliminare folosite de gnostici pentru a intra în contact cu regatul cerurilor. Una dintre acestea era *vizualizarea*. Nu putem înțelege această practică în afara cadrului doctrinei gnostice, în special a doctrinei unui grup de gnostici pe care ereziologul de la începutul secolului al III-lea, Hipolit din Roma, i-a numit ,,sethieni"[59]. Două tratate gnostice de la Nag Hammadi[1] – *Zostrianos* și *Parafraza lui Sem* – prezintă importante conexiuni cu acest tip de gnoză[60].

Sethienii lui Hipolit, a căror doctrină trebuie să fi avut o influență fundamentală asupra maniheismului, postulează existența a trei principii : lumina, întunericul și, între ele, pneuma (sau spiritul). Cele trei principii derivă, probabil, din psihologia aristotelică, în care pneuma este intermediarul dintre suflet și corp[61]. Ca și arhetipul platonician al spațiului *(chôra)*, aceste principii sunt doar inteligibile, nu și perceptibile și numai practicarea meditației permite înțelegerea lor. Pneuma este difuză, ca un parfum.

Întunericul, făcut din apă irațională și totuși auto-reflexivă, dorește cu ardoare să intre în contact cu pneuma și lumina, pentru a nu

[1] Regiune din Egiptul superior unde, în anul 1945 – lângă orașul antic Chenoboskion, la nord de Luxor – au fost descoperite foi de papirus conținând manuscrise gnostice în limba coptă, datând din sec. III-IV p.C. Pentru texte și comentarii, v. Jean Doresse, *The Secret Books of the Egyptian Gnostic*, Rochester, 1986 (sau ediția franceză, la Plon, Paris, 1958) (n. tr.).

rămâne ,,singur, invizibil, lipsit de lumină, impotent, inert și slab"[62]. De aceea întunericul face tot ce îi stă în putință ca să rețină în sine splendoarea luminii și mireasma pneumei.

Cele trei principii conțin în ele însele nenumărate forțe atomice, aflate în perpetuă coliziune între ele. Din impactul lor apar tipare și modele care, asemenea formelor aristotelice, acționează asupra materiei ca ,,sigilii" sau amprente. Una dintre aceste amprente este forma universului, care arată ca un pântec uriaș de femeie sau un uter ,,cu un *omphalos* în mijloc". Așa cum arată Casadio, termenul grec *omphalos*, care de regulă însemnând ,,buric", este aici un eufemism pentru *phallos* (falus)[63]. Se poate vizualiza uterul lumii, meditând asupra formei unui animal însărcinat. Tot ce există are un uter de acest tip, spun sethienii, oferind astfel o ilustrare *sui generis* teoriei aristotelice a formelor.

Aici intervine principiul fecundator, *membrum virile*, care a făcut ca Lumea să ia ființă în uter ; este vorba de Demiurgul Lumii. El apare ca un teribil vânt serpentiform și ridică un val uriaș în apele feminine aflate dedesubt. Se înțelege că valul este pântecul feminin, iar șarpele – organul viril care-l penetrează. Din această împreunare primordială se naște un fiu, *Nous* sau Intelectul, superior părinților săi pentru că este făcut din lumină și pneumă. El este în mod tragic întemnițat în această lume, din care vrea să fie eliberat ; este o ,,Lumină în Întuneric, care se zbate pentru a fi eliberată *(lythênai)* din corpuri și nu poate să-și afle eliberarea *(lysis)* sau evadarea *(diexodos)*"[64]. Pentru a-l salva pe Nous, prins în mijlocul întunericului, lumina îl trimite pe Logos-Crist, care îl va elibera ,,pătrunzând în misterele respingătoare ale uterului matern"[65].

Procesul cosmogonic descris mai sus poate fi înțeles de adepții gnozei sethiene prin analogie și meditație. Obiectul acestei activități mistice îl constituie pupila ochiului și uterul unui animal însărcinat. Pupila revelează un substrat de întuneric, luminat de prezența spiritului strălucitor. Uterul revelează procesul cosmogonic și intensifică oroarea pe care sexualitatea o inspiră acestor gnostici asceți[66].

Conform aceluiași Hipolit, un alt grup de gnostici, *perații*, practica vizualizarea șarpelui primordial într-o zonă a cerului[67]. Un ereziolog de la sfârșitul secolului al IV-lea, Epiphaniu, episcop de Salamina (Cipru), ne oferă mai multe detalii despre practicile gnostice legate de șarpe, referindu-se în mod special la secta ofiților, al cărei nume provine de la cuvântul grec *ophis* (,,șarpe")[68]. Potrivit lui Epi-

phaniu, ofiții venerau șarpele ca pe un zeu, pentru că el a revelat ființelor umane cunoașterea. Epiphaniu vorbește numai despre una din ceea ce trebuie să fi fost o întreagă serie de analogii între șarpe și formele naturale : „Nu sunt oare intenstinele noastre – spuneau ofiții – datorită cărora trăim și ne hrănim, de forma unui șarpe ?“[69]. Venerația merge însă mult mai departe : „Ei au un șarpe adevărat și îl țin într-un fel de coș. În momentul celebrării misterelor, îl scot afară din culcuș ; pun pâini pe o masă și cheamă șarpele, iar atunci când coșul este deschis, el iese afară. Apoi șarpele... se târăște pe masă și se încolăcește deasupra pâinilor. Aceasta este ceea ce ei numesc un sacrificiu perfect. Și,... mai mult decât atât, fiecare dintre ei sărută șarpele“[70].

Mulți gnostici, pentru a efectua călătorii în alte lumi, recurgeau la practici rituale. Marcu Gnosticul și grupul (probabil imaginar) la care se referă tratatul târziu *Pistis Sophia* practicau multe tipuri de rituri baptismale. Alții recurgeau la practici sexuale frenetice[71] ; acestea erau dezaprobate de majoritatea gnosticilor, care în general erau, dimpotrivă, de un ascetism excesiv. (Cu toate acestea, dificultatea exercițiilor sexuale relatate de Epiphaniu indică mai curând faptul că gnosticii le considerau drept o altă formă de ascetism, și nu de „libertinism“, cum afirmă Hans Jonas în faimoasa lui carte, *The Gnostic Religion* ; o singură relatare se referă la o sectă gnostică libertină și comunitară, dar măsura în care exact această sectă era „gnostică“ este discutabilă.) Nu vom descrie aici astfel de ritualuri[72]. Basilide și Marcu Gnosticul au recurs și la artificii gramaticale și de numerologie, foarte asemănătoare cu metodele folosite ulterior în Kabbala evreiască sub denumirea de *gematria, temurah* și *notarikon*[1]. Astfel de metode nu erau tipic gnostice. Ele aparțineau magiei elenistice în general și erau practicate din timpuri imemoriale ; astrologul Alasdair Livingstone a putut stabili că provin din aceeași epocă cu unele tăblițe asiro-babiloniene, care atestă deja utilizarea numerologiei și filologiei permutaționale[73].

---

[1] *Gematria* era un procedeu kabbalistic care permitea descoperirea relațiilor dintre cuvinte prin calcularea și compararea valorilor lor numerice (ca și în limba greacă, în ebraică numerele se scriu tot cu litere). Cuvintele care aveau aceeași valoare numerică puteau fi schimbate între ele. Prin metoda *notarikon*, se considera că un cuvânt ebraic era de fapt o abreviere ; fiecare literă a cuvântului era tratată ca fiind inițiala unui alt cuvânt. *Temurah* era numele procedeului kabbalistic prin care se permutau literele din cadrul aceluiași cuvânt. Era revelată semnificația ascunsă a cuvântului, prin anagramarea acestuia (n. tr.).

Ritualurile baptismale reapar, într-o formă spiritualizată și celestă, într-una dintre cele mai interesante relatări gnostice ale unor călătorii în altă lume. Relatarea este inclusă în cadrul narativ al tratatului *Zostrianos (Codex* 8, 1), găsit la Nag Hammadi și scris la persoana întâi. Lui Goethe i-ar fi plăcut, pentru că Zostrianos, ca și Faust, se afla în pragul epuizării nervoase și al sinuciderii când a primit revelația ultimă.

Zostrianos este un intelectual tipic, scrupulos practicant al unor riguroase exerciții ascetice pe care le propovăduiește comunității sale (în cadrul căreia este un personaj proeminent) ; el aspiră în secret la o stare empirică de iluminare, numai că nu o atinge niciodată. Spre disperarea sa, mulți dintre tovarășii săi recurg la ritualuri sexuale, fapt care îi accentuează alienarea de lumea înconjurătoare. În meditațiile sale, Zostrianos are adesea senzația că este vizitat de ființe din alte lumi, dar chiar și aceste meditații sunt excesiv de abstracte. Ele au ca obiect unele dintre întrebările cele mai profunde pe care oamenii și le-au pus vreodată : de ce există ceea ce există ? De ce există multiplicitatea ?

Incapabil să găsească răspuns la aceste întrebări, nefericit și disperat de lipsa-i de cunoaștere autentică a unei realități superioare, Zostrianos ia calea deșertului, cu gândul de a se lăsa să moară de foame sau devorat de lei. Și iată că decizia finală produce efectul așteptat de atâta vreme : lumea luminii îi trimite un mesager care îl mustră pentru tentativa de a-și pune capăt zilelor, îi cere să revină la comunitatea sa și să continue să predice, dar nu ca înainte. Mesagerul îi oferă o călătorie în lumea de dincolo pe un nor luminos al gnozei, care se deplasează cu repeziciune în spațiu. Botezat, adică adoptat în toți eonii succesivi, Zostrianos ajunge în cel mai înalt punct al lumii celeilalte și acolo primește revelația ultimă, de la marele Authrounios și de la o ființă de lumină, numită Ephesech.

Sistemul sethian este prezentat mai pitoresc într-un alt apocalips gnostic care conține o călătorie extramundană, *Parafraza lui Sem (Codex* 7, 1), unde întâlnim nenumărate utere feminine prevăzute cu ochi, împreună cu vânturi-utere și nori colorați ai gnozei reprezentând eonii celești[74].

Din aceste relatări este ușor de observat faptul că, deocamdată, călătoriile gnostice în alte lumi par să aibă foarte puțin în comun atât cu apocalipsele evreiești, cât și cu misticismul *merkaba*. Dar iată că două scrieri copte de la sfârșitul secolului al III-lea, cunoscute sub

numele de *Prima* și *A Doua Carte a lui Ieu*[75], ne trimit cu siguranță la misticismul *merkaba*, în măsura în care conțin o lungă și minuțioasă descriere a popasurilor celeste prin care sufletul gnosticului ar trebui să-și găsească, după moarte, calea.

Gnosticii care foloseau aceste cărți trebuiau să învețe pe dinafară numele, hărțile și diagramele a șaizeci de astfel de popasuri celeste, numite ,,comori", în care sălășluiau cel puțin șaizeci de Ieu, toți derivați dintr-un Ieu primordial (adică, YHVH). Dar învățarea pe dinafară a topografiei fiecărei ,,comori" și a numelui fiecărui Ieu nu era suficientă. Fiecare ,,comoară" avea un nume, trei paznici, mai mulți rezidenți și mai multe porți, iar fiecare poartă avea proprii săi paznici. La fiecare popas se cereau un sigiliu și un număr magic *(psephos)*. Învățarea pe dinafară a tuturor acestor formule trebuie să fi depășit puterile celor mai mulți dintre gnostici, o dată ce la sfârșitul cărții se spune că Mântuitorul s-ar fi îndurat de ei și, de aceea, le-a dezvăluit un set principal de nume, numere și sigilii puternice, prin folosirea cărora puteau fi trecute vămile celeste. Astfel, cartea se termină prin anularea propriei sale utilități.

Cărțile lui Ieu sunt probabil traduse din greacă (dat fiind numărul mare de cuvinte grecești pe care îl conțin, neobișnuit chiar și în alte scrieri gnostice traduse în coptă), dar originea lor trebuie să fie egipteană. Nici o religie nu are un repertoriu atât de extins de descrieri ale călătoriilor în altă lume ca cea egipteană, fără a mai menționa că – exceptând faptul că în Egipt călătoria defunctului era orizontală, iar la gnostici se petrece pe verticală – sistemul enumerării meticuloase – și fastidioase – a popasurilor este același în ambele cazuri și, pe de altă parte, se aseamănă mult cu misticismul *merkaba*.

Căci dacă misticismul *merkaba* și anumite documente gnostice au ceva în comun, acest lucru îl constituie în primul rând metoda alcătuirii de liste cu nume și formule magice de folosit în cealaltă lume. Putem afirma, fără nici o urmă de îndoială, că o astfel de metodă a fost pentru prima oară utilizată în practicile funerare egiptene și este foarte probabil că a fost împrumutată de acolo de gnosticismul egiptean. Fragmentul următor din *Cartea Morților* tebană, descântecul 150, este unul dintre cele mai puțin elaborate ; altele implică mult mai multe elemente, inclusiv culori și formule :

,,Câmpul de Trestii. Zeul care se află acolo este Ra-Horakhty. Coarnele de Foc. Zeul care se află acolo este Purtătorul vaselor cu Jăratec.

Muntele foarte înalt. Colina Spiritelor. Caverna. Zeul care se află acolo este Nimicitorul Peștelui. Iseset. Hasret. Zeul care se află acolo este Cel Din Înălțime. Coarnele lui Qahu. Idu. Zeul care se află acolo este Sothis. Colina lui Wenet. Zeul care se află acolo este Cel Mai Mare Dintre Cei Puternici. Colina lui Kheraha. Zeul care se află acolo este Nilul. Fluviul Focului Arzând. Ikesy. Zeul care se află acolo este Cel Care Vede Și Ia. Minunatul Vest în care zeii se hrănesc cu prăjituri *shen* și bere.[76]"

Să comparăm acest fragment cu pasajul următor din *Prima Carte a lui Ieu* [1] :

,,Ajungem din nou la cea de a șaizecea Comoară [*Thesauros*] : Oaxaex, vino afară, sunt eu și ordinea [*Taxis*] mea care mă înconjoară. Am spus discipolilor mei : «Priviți structura acestei Comori : Sunt șase locuri [*Topoi*] în jurul său și în mijlocul lor este Oaxaexo. Aceste două linii deasupra locurilor [*Topoi*] sale sunt rădăcinile locurilor [*Topoi*] în care el sălășluiește. Celelalte două linii, în care sunt toate aceste Alpha, sunt de același fel ; două dintre ele sunt deasupra și două sunt dedesubt, sunt căile pe care trebuie să le urmezi când vei dori să ajungi la Tatăl în *Topos*-ul său și înăuntrul său. Aceste Alpha sunt cortinele [*katapetasma*] trase în fața lui..»"[77]

Misticismul paleocreștin

În ceea ce privește călătoriile în alte lumi, misticismul părinților din deșertul egiptean apare ca o interpretare creștină a misticismului iudaic. În el se regăsesc multe teme comune literaturii apocaliptice evreiești : somnul, sosirea unui mesager, viziunea locului predestinat în ceruri și așa mai departe[78]. Aceste teme sunt reinterpretate într-un context care, deși puternic din punct de vedere al credinței, era cu siguranță mai sărac din punct de vedere intelectual. Una dintre inovații este aceea că un sfânt putea avea experiența unei călătorii în altă lume în timpul martiriului. Sfântul Eusebiu – în timp ce era torturat ,,până când carnea sa și sângele său s-au împrăștiat pe pământ"

[1] Pentru traducerea acestui pasaj am folosit și varianta în limba franceză, cf. I.P. Culianu, *Expériences de l'extase, ed. cit.*, p. 127 (n. tr.).

– a întreprins o călătorie celestă în compania îngerului Suriel, care i-a arătat tronul, coroana și slava sa. Această poveste urmează fidel cel mai simplu model al așteptărilor unui evreu virtuos[79]. Același lucru i se întâmplă, printre alții, lui Apa Lacaronis[80]. Uneori viziunile puteau surveni în timpul slujbei religioase.

Apa Macarius propovăduia un fel de *Carte a Morților* simplificată, pe care o învățase când fusese înălțat la ceruri de către doi îngeri[81]. Îngerii desprind sufletul creștinului defunct de trup și îl lasă în aer timp de trei zile, „să meargă oriunde dorește. Dacă își dorește corpul, merge pentru un timp lângă corp, în mormânt, sau frecventează reuniunile familiale, așa cum era obișnuit. Și astfel, sufletul petrece aceste trei zile zburând, rotindu-se și căutându-i pe cei care îl iubesc, ca o pasăre care își caută cuibul. Tot astfel, sufletul virtuos se întoarce în locurile unde obișnuia să-și practice virtutea". În cea de-a treia zi, sufletul se înalță la ceruri, îl venerează pe Dumnezeu și, în timpul următoarelor șase zile, vizitează paradisul. După aceea, timp de treizeci de zile, i se arată *sheol* (iadul). În cea de-a patruzecea zi, sufletul se prezintă la judecata lui Dumnezeu și i se atribuie destinul postum pe care îl merită. Dacă sufletul nu aparține unui creștin botezat, atunci cu siguranță va avea parte de „focul și întunericul veșnic". Această reprezentare a vieții de apoi este neîndoielnic primitivă, în măsura în care ea permite *oricărui* creștin, indiferent cât de păcătos este, să întrevadă cerurile înainte de judecată, dar în același timp este infinit mai democratică decât viziunea predominantă în misticismul iudaic sau în gnosticism.

Kabbala

Kabbala este o formă de misticism evreiesc cu rădăcini, pe de o parte, în speculații gramatologice și numerologice care conduc la *Sefer yetsirah* (Cartea Creației ; probabil secolul al IV-lea p.C.) și, pe de altă parte, în literatura *hekhaloth*. O contribuție importantă la studiul Kabbalei o constituie recentele lucrări ale lui Moshe Idel[1], care

[1] Originar din România (născut la Târgu Neamț, 1947), Moshe Idel este în prezent profesor la *Hebrew University* din Ierusalim. Cu alte prilejuri, I.P. Culianu l-a definit pe Moshe Idel ca fiind „cel mai mare specialist mondial în istoria Kabbalei" („Umberto Eco și Biblioteca din Alexandria", în „Lumea liberă", New York, nr. 107- 108, 1990, p. 9), sau drept „cel mai strălucit interpret al misticismului ebraic. Un savant și un om extraordinar, a cărui operă a revoluționat deja toate cunoștințele noastre despre Kabbalah" („S-a născut la Târgu Neamț", în „Secolul 20", nr. 346-348, 1990, pp. 79-80) (n. tr.).

distinge două orientări kabbalistice de-a lungul istoriei : o Kabbală „teozofico-teurgică" și una „extatică"[82].

Sefer yetsirah configurează deja un sistem cosmologic devenit clasic în Kabbală ; cei zece *sephirot* (sfere cerești) corespund probabil celor zece porunci, iar cele douăzeci și două de căi care-i leagă corespund celor douăzeci și două de litere ale alfabetului ebraic. Creația are loc prin aceste treizeci și două de elemente primordiale. *Sefer yetsirah* și literatura *hekhaloth* sunt în centrul preocupărilor intelectuale ale evreilor pietiști germani (*Hasidei Ashkenaz*), printre care familia Kalonymus se bucură de o faimă deosebită. Din această familie fac parte Samuel ben Kalonymus din Speyer (secolul al XII-lea), fiul său Judas ben Samuel (cca. 1150-1217) și discipolul acestuia din urmă, vestitul Eleazar din Worms (cca. 1165-1230). Cu toate acestea, Kabbala clasică apare în cercurile sefarde provensale, printre autorii lucrării *Sefer ha-Bahir* (Cartea luminii) ; în această carte, *sephirot* sunt pentru prima dată desemnați ca atribute ale lui Dumnezeu. Isaac Orbul (cca. 1160-1235), fiul lui Rabi Abraham ben David din Posquières (cca. 1120-1198), a fost primul mistic provensal care a studiat cartea *Bahir*. În Catalonia, Kabbala a înflorit la Gerona, în cercul rabinilor Ezra ben Solomon, Azriel și al faimosului Moise ben Nahman sau Nahmanide (cca. 1195-1270). În Castilia creștină, precursorii imediați ai autorului cărții *Zohar* au fost frații Iacob și Isaac Cohen. Kabbaliștii din această epocă utilizau *temurah, gematria* și *notarikon* – tehnici arhaice de permutare și combinare a literelor alfabetului – și *numerologia*, ale căror prototipuri par a fi elenistice, deși ele erau deja folosite în Babilonia[1].

Principalul reprezentant la Kabbalei extatice a fost marele mistic sefard Abraham Abulafia (secolul al XIII-lea), al cărui țel era *devekut* sau *unio mystica* cu Dumnezeu. Potrivit lui Moshe Idel[2], Kabbala lui Abulafia este o sinteză teoretică a aristotelismului lui Maimonide și a misticismului sufit și se bazează, în practică, pe o serie de metode numite *hitbodedut* (concentrație), constând în gramatologie și în pronunțarea numelor divine. Ca și în sufism, pentru Abulafia *unio mys-*

[1] Vezi nota 1 de la p. 188 (n. tr.).

[2] V. Moshe Idel, *The Mystical Experiences in Abraham Abulafia*, Suny Press, Albany, 1988 ; un fragment a fost tradus în limba română de Dan Petrescu, în „Secolul 20", nr. 346-348, 1990, pp. 76-79 (n. tr.).

tica (devekut)* este experiența transformării ființei umane în Dumnezeu[83].

Din generația lui Abulafia făceau parte și doi dintre părinții Kabbalei calsice : Iosif ben Abraham Gikatilla (1248-1305) și Moise din Leon (cca. 1250-1305), autor al textului pseudoepigrafic *Sefer ha-Zohar* (Cartea splendorii), pe care el i-l atribuia lui Simeon bar Yohay, un *tanna* („maestru") din secolul al II-lea.

Kabbala clasică integrează cosmologia literaturii *merkaba* într-unul din cele patru universuri spirituale care se succed începând de sus, și anume : *atsilut, beriyah, yetsirah* și *asiyah*. Universul *atsilut* (emanație) conține cei zece *sephirot* (Keter, Hokhmah, Binah, Gedullah sau Hesed, Geburah sau Din, Tiferet sau Rahamim, Netsah, Hod, Yesod sau Tsaddik și Malkhut sau Shekinah)[1], care împreună formează corpul celest al lui Adam Kadmon, omul primordial[2]. Universul *beriyah* (creație) conține cele șapte *hekhaloth* și, de asemenea, *merkaba*. Universul *yetsirah* (formare) conține oștile îngerești. Universul *asiyah* (facere) este prototipul lumii vizibile. În *asiyah*, cei zece *sephirot* sunt prezenți sub formă de curcubeu, de valuri de mare, de zori de zi, de ierburi și de copaci.

Kabbala a dezvoltat multe tehnici mistice, precum vizualizarea culorilor și altele asemenea, pentru facilitarea accesului la universul *atsilut*. Această operație este dificilă din cauza prezenței, în *asiyah*, a „părții celeilalte" *(sitra ahra)*, adică a răului. Kabbala nu împărtășește – cel puțin nu sistematic – dualismul platonician al sufletului și trupului sau disprețul platonician față de această lume. Sexualitatea este considerată benefică, deoarece produce contopirea entităților care erau separate la descinderea sufletelor în corpurile lor[84]. Acțiunile kabbaliștilor au trei scopuri : *tikkun* sau refacerea unității și armoniei primordiale (atât în individ cât și în univers), *kavvanah* sau meditația contemplativă și *devekut* sau uniunea extatică cu Dumnezeu.

[1] *Keter* = „Coroana", *Hokhmah* = „Înțelepciunea", *Binah* = „Inteligența", *Gedullah* = „Măreția" *(Hesed* = „Bunătatea"), *Geburah* = „Puterea", *Tiferet* = „Gloria", *Netsah* = „Victoria", *Hod* = „Onoarea", *Yesod* = „Temelia", *Malkhut* = „Regatul" ; cf. Kurt Seligman, *Le Miroir de la Magie. Histoire de la magie dans le monde occidental*, Ed. Sagittaire, Paris, 1961 (n. tr.).

[2] Și Apostolul Pavel vorbește despre un „corp pământesc" și un „corp ceresc" ale lui „Adam, omul dintâi" *(Epistola I-a către Corinteni*, 15, 45-50) (n. tr.).

Isaac Luria, *Ari ha-Kadosh* (Leul Sfânt din Safed[1] ; *Ari* = „leu" este acronimul lui „Ashkenazi Rabbi Ishaq") și discipolii săi, dintre care cel mai important era Hayyim Vital (1543-1620), au fost autorii unei sinteze revoluționare, în măsura în care concepe creația ca pe un proces de contracție *(tsimtsum)* a lui Dumnezeu în El însuși, în timp ce răul este prezența activă a rebuturilor spirituale *(qelippot* = „coji", „cochilii"), căzute din pricina „spargerii vaselor" *(shevirat ha-kelim)* care trebuiau să conțină sferele cerești *(Sephirot)*. Luria a evaluat pozitiv reîncarnarea sufletului, sau metensomatoza, care permite înțeleptului să obțină un număr suplimentar de suflete sau de „scântei de suflet" aparținând maeștrilor iluștri.

În ultima sa carte, *Kabbalah. New Perspectives* (Kabbala. Noi perspective*)*, Moshe Idel a prezentat noi și uluitoare descriei ale tehnicilor mistice autentice utilizate de kabbaliști, dintre care unele au fost doar menționate *en passant* de Gershom Scholem în lucrarea sa *The Major Trends of Jewish Mysticism* (Tendințele principale ale misticismului evreiesc*)*. Tehnicile mistice prezentate de M. Idel includ jelitul și vizitarea unui mormânt[85], înălțarea la ceruri[86], combinarea literelor numelui divin[87] și *kavvanah* (rugăciune) însoțită de interiorizarea celor zece *sephirot*, vizualizați ca diferite culori[88].

Înălțarea sufletului era practicată în Kabbală ca parte a unei moșteniri mistice vechi, aceea a literaturii *merkaba*, păstrată de *Hasidei Ashkenaz* din secolele al XII-lea și al XIII-lea. Ca și acei *tannaim* (maeștri) din vechime, Rabi Mihail Îngerul (din Franța, de pe la jumătatea secolului al XIII-lea) „a pus întrebări, iar sufletul i s-a înălțat la ceruri pentru a afla răspunsurile". Corpul său a rămas nemișcat, ca o stană, timp de trei zile[89]. Rabi Ezra din Moncontour s-a ridicat la ceruri și a auzit cântecele creaturilor *hayyoth*. Într-o noapte, sufletul lui Isaac Luria a vizitat în ceruri *yeshivot* ale faimoșilor rabini tannaiți. De asemenea, discipolul lui Luria, Hayym Vital, s-a înălțat, în timpul unei stări de leșin, la tronul slavei[90].

[1] Safed este un oraș din Galileea care, în secolul al XVI-lea (după expulzarea evreilor din Spania și Portugalia și, în bună măsură, ca o consecință a acesteia), a devenit locul de naștere și de iradiere a „Noii Kabbale". Cei mai importanți kabbaliști din Safed au fost Isaac Luria (1534-1572), Joseph Karo (1488-1575), Moise ben Jacob Cordovero (1522-1570) și Hayyim Vital (1543-1620) (n. tr.).

Misticismul evreiesc târziu

Misticismul evreiesc târziu este legat de Sabbatai Tsevi din Smirna (1626-1676), un mistic – dar nu un kabbalist – din secolul al XVII-lea. Identificarea lui Sabbatai Tsevi cu așteptatul Mesia a fost opera unui adept al lui Luria, kabbalistul Abraham Nathan ben Elisha Hayyim Ashkenazi (1643 sau 1644-1680), cunoscut ca Nathan din Gaza, care a descoperit la misticul din Smirna semnele unui ales divin, printre care și previzibile slăbiciuni de caracter și tentații izvorâte din *qelippot*. În monumentala sa lucrare *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah (*Sabbatai Sevi. Misticul Mesia*)* (1973), Gershom Scholem a refăcut istoria sabbatianismului.

Când a considerat că Mesia i-a fost revelat, în 1665, Nathan din Gaza a înlocuit ceremoniile de doliu cu sărbători vesele în onoarea lui Sabbatai, spre consternarea comunității evreiești ortodoxe. Nathan a prezis că Mesia va lua coroana sultanului turc și va deveni împăratul lumii. Când Sabbatai a pus piciorul în Istanbul, în februarie 1666, sultanul a ordonat să fie arestat. În septembrie, sultanul i-a dat să aleagă între spânzurătoare și convertirea la islamism. Sabbatai a ales a doua alternativă, dar Nathan și mulți adepți ai lui Sabbatai din Imperiul otoman au acceptat alegerea sa fără să-și piardă credința și au decis să-l urmeze printr-o convertire *pro forma* la islamism, continuându-și de fapt practicile antinomiste. Mai târziu, un adept radical al lui Sabbatai, Jacob Frank (1726-1791), care se credea o reîncarnare a lui Sabbatai, a propăvăduit respingerea mesianică a Torei în Polonia[1]. Hasidismul polonez este una dintre cele mai recente și bogate sinteze religioase evreiești, conținând elemente ale tuturor tendințelor misticismului

[1] Trăsătura dogmatică definitorie a lui Jacob Frank și a sectei „frankiștilor" era respingerea Talmudului, fapt care a generat aprige controverse doctrinare cu reprezentanții comunității evreiești ortodoxe din Polonia și, în final, a dus la convertirea la creștinism a lui J. Frank și, în bună parte, a adepților săi (în 1759) ; v. S.M. Dubnow, „Frank Jacob and the Frankists", în *The Jewish Encyclopedia*, New York & London, 1903, vol. V, pp. 475-478 și Gershom Scholem, *Kabbalah*, Keter, Ierusalim, 1988, pp. 287-309. Interesant este faptul că Jacob Frank (pe numele său adevărat Jacob ben Judah Leib și, slavizat, Iacov Leibovici) s-a stabilit pentru mai mulți ani în Țara Românească (București și Giurgiu), fapt care l-a determinat pe Moses Gaster să-l considere a fi „un evreu din Muntenia" ; cf. M. Gaster, „Goanele contra Talmudului", în „Anuarul pentru israeliți", 1895-1896, vol. XVII, pp. 63-75 și B.P. Hasdeu, *Istoria toleranței religioase în România*, București, 1868 (ediție nouă : Ed. Saeculum, București, 1992, p. 67) (n. tr.).

evreiesc. Fondatorul hasidismului a fost Israel ben Eliezer, numit Baal Shem Tov (acronim Besht ; mort în 1760), un om care înfăptuia miracole. Besht a fost urmat de *maggid*-ul din Meseritch, predicatorul itinerant Dov Baer (1710-1772) ; pe vremea acestuia din urmă mișcarea a câștigat muți adepți, spre exasperarea autorităților evreiești *(kehillah)*, care favorizau ideologia iluministă (reprezentată de evreii *mitnagdim)*. După o sută de ani de conflicte, diferențele dintre cele două facțiuni s-au atenuat ; în timp ce hasidiții și-au pierdut mult din avântul revoluționar, *mitnagdim* au primit o lecție de etică.

Contrar pietismului ashkenaz tradițional, care consta într-un ascetism inflexibil și sever, hasidismul accentuează mai curând bucuria omniprezenței lui Dumnezeu. Adepții săi concep unirea cu divinitatea ca *aliyat ha-neshamah* (ascensiunea sufletului în lumina divină). Ei identifică prezența lui Dumnezeu în cele mai umile activități ale corpului lor și practică ardoarea fizică *(avodah ba-gashmiyut)*, slăvindu-l pe Dumnezeu nu numai în rugăciuni sau în timpul ceremoniilor sacre, ci și în timpul activităților profane, cum ar fi actul sexual, mâncatul și dormitul. Orice acțiune făcută cu gândul la *devekut* poate conduce la extaz. Astfel, dansurile extatice, cântecele și chiar mișcările pivotante, asemenea celor ale dervișilor rotitori[1], au în vedere *devekut*. Hasidul desăvârșit coboară din înălțimile contemplației pentru a-și salva comunitatea, practicând astfel *yeridah le-tsorekh aliyah* (coborârea în vederea înălțării).

Practica ascensiunii la ceruri era frecventă la fondatorul hasidismului, Rabi Israel Baal Shem Tov. Într-o scrisoare către cumnatul său, el scria :

„De *Rosh ha-Shanah*[2] în anul 4407 (1746), am rostit o incantație pentru înălțarea sufletului... și, în viziunea aceea, am văzut lucruri minunate... Dar când m-am întors la Paradisul inferior am văzut sufletele viilor și ale morților, atât ale celor pe care îi cunoșteam, cât și ale celor pe care nu-i cunoșteam,... nenumărate, într-o mișcare de du-te-vino, urcând de la o lume la alta... I-am cerut profesorului și maestrului meu

[1] Confreria mistică islamică, zisă a „dervișilor rotitori", își datorează numele *(Mawlawiya)* titlului de „stăpân al nostru" *(mawlana)*, atribuit întemeietorului ei, Djalal al-Din al Rumi (mort în 1273). Membrii ei practicau, cu acompaniament muzical, mișcări amețitoare de dans pivotant, cu scopul de a atinge o stare de extaz (n. tr.).

[2] *Rosh ha-Shanah* = „Capul anului", este sărbătoarea anului nou evreiesc (n. tr.).

să vină cu mine, căci e foarte periculos să mergi și să urci la lumile cerești, la care nu m-am înălțat niciodată de când sunt conștient ; acestea sunt ascensiuni teribile. Astfel m-am înălțat din ce în ce mai sus, până am ajuns la locul lui Mesia"[91].

Cu toate că înălțarea sufletului a fost mai puțin sugestivă în timpul *maggid*-ului și al discipolilor săi, o teorie a extazului a fost expusă într-un tratat *('Qunteros ha-hithpa'aluth')* de Dov Baer din Lubavici (1773-1827), conducătorul sectei hasidice Habad[1], fondată de tatăl său, Schneor Zalman din Liady[2] (1747-1813)[92]. Ca și alți hasidiți, cei din secta *Habad* nu se opuneau extazului indus în mod artificial, de exemplu prin intermediul cântecului, dansului și al consumului de alcool. Succesorul și ginerele lui Dov Baer, Menahem Mendel, „când discipolii săi se adunau în jurul mesei sale, bea cantități mari de alcool și apoi expunea cele mai profunde teme ale sectei Habad"[93]. Totuși, Dov Baer nu se referă în tratatul său la astfel de mijloace de atingere a extazului, cu excepția muzicii și a cântecului. El scrie că este important să se facă distincție între extazul autentic, care este extazul sufletului, și extazul fals, care este „extern", un extaz al cărnii și al „auto-adorării"[94]. „Extazul extern" se manifestă „printr-un entuziasm inflamator de foc straniu, care provine numai din inflamarea sângelui și nu are nimic din focul lui Dumnezeu"[95]. Sunt cinci tipuri de extaz autentic sau „extaz al sufletului", așa cum sunt cinci tipuri de suflete și cinci tipuri psihologice de ființe umane. Extazul profund autentic este complet inconștient. În excelentul tratat al lui Dov Baer se regăsesc teme familiare Kabbalei și chiar platonismului renascentist. El propăvăduiește melancolia și pocăința și crede că adevăratul mistic, care a avut experiența unei forme superioare de extaz, caută anihilarea sinelui și devine imun la valorile lumești, precum „faimă, îmbrăcăminte, hrană bună și alte pofte vulgare"[96].

---

[1] Numele sectei hasidice *Habad* provine din prescurtarea acronimică a trei *Sephiroth* : *Hokhmah-Binah-Daath*. În limbile rusă și ucraineană, un membru al sectei *Habad* era numit *habadnic*. Termenul a pătruns și în lexicul limbii române, sub forma *habotnic*, cu înțelesul inițial de „evreu bigot" și apoi, prin extensie semantică, doar „bigot" (n. tr.).

[2] Localitate din vestul Ucrainei (n. tr.).

CAPITOLUL 10

CĂLĂTORII INTERPLANETARE. NAVETA SPAȚIALĂ PLATONICIANĂ, DE LA PLOTIN LA MARSILIO FICINO

Sufletul ca navetă spațială

„După ce a început mișcarea descendentă, de la intersecția Zodiacului cu Calea Lactee către sferele succesive aflate dedesubt, sufletul, trecând prin acestea, nu numai că... se învăluie în fiecare sferă, asemănându-se unui corp luminos, ci dobândește, de asemenea, fiecare dintre atributele pe care le va exercita ulterior, după cum urmează : în sfera lui Saturn obține rațiunea și inteligența, numite *logistikon* și *theoretikon* ; în sfera lui Jupiter, facultatea de a acționa, numită *praktikon* ; în sfera lui Marte, spiritul cutezător sau *thymikon* ; în sfera Soarelui, percepția senzorială și imaginația, *aisthetikon* și *phantastikon* ; în sfera lui Venus, impulsul pasiunii, *epithymetikon* ; în sfera lui Mercur, facultatea de a vorbi și de a interpreta, *hermeneutikon* ; în sfera Lunii, facultatea de a însămânța și de a face să crească corpurile, *phytikon*"[1]/ [1].

Astfel scria la sfârșitul secolului al IV-lea platonicianul latin Ambrosius Theodosius Macrobius, în *Comentariul* său la textul *Visul lui Scipio* al lui Cicero[2]. Aristocrat roman nostalgic, el era apropiat de Symmachus și de cei care încercau cu disperare să reînvie religia păgână în Imperiul Roman, imperiu care se îndrepta rapid către un totalitarism religios : de fapt, toate cultele păgâne – publice sau private

---

[1] Pentru textul original, în limba latină (și traducerea lui în franceză), v. I.P.Culianu, *Expériences de l'extase*, *ed. cit.*, p. 136 (n. tr.).

[2] *Commentum ad Ciceronis Somnium Scipionis* este un comentariu al lui Macrobius la „Visul lui Scipio", cuprins în cartea a VI-a din lucrarea lui Cicero, *De Republica*, scrisă, la rândul ei, ca o replică la lucrarea omonimă a lui Platon – v. Cicero, *Despre supremul bine și supremul rău*, tr. Gh. Ceaușescu, Ed. Științifică și Enciclopedică, 1983, pp. 345-354 (n. tr.).

– au fost interzise între anii 381 și 382. Însă nu Macrobius a fost inventatorul a ceea ce noi numim aici „naveta spațială platoniciană“[2].

Subiectul capitolului de față îl constituie istoria acestei doctrine consecvențiale. În esență, doctrina susține că, în coborârea-i spre corp, sufletul este învăluit în influențe planetare, constituind un adevărat „vehicul“ care îl transportă jos, permițându-i să se încarneze. Invers, după moarte, „vehiculul“ decolează cu sufletul în el, fiind abandonat treptat în timpul trecerii prin planete, care acum își recuperează fiecare contribuția avută anterior la formarea învelișului. Eliberat de „vehicul“, sufletul se întoarce la locul său de origine, așteptând renașterea sau, poate, o soartă mai bună.

Pentru a înțelege rădăcinile acestei teorii importante și bizare, care a modelat ideile despre călătoriile interplanetare ale sufletului până în secolul al XVII-lea, trebuie să ne reîntoarcem în timp cu câteva secole, la o perioadă situată între primele decenii ale secolului al II-lea și sfârșitul secolului al IV-lea. Cei mai remarcabili filozofi ai secolului al II-lea – gnosticul creștin Basilide, Numenius, Celsus și cei doi Iulian (Iulian Chaldeanul și fiul său, Iulian Teurgul, autori ai *Oracolelor Chaldeene)* – erau obsedați de o întrebare, pentru care interesul a scăzut mult în zilele noastre : cum coboară sufletul din tărâmul său ceresc, pentru a se încarna în corp și în ce fel se reîntoarce el la originea sa ?

„Spiritul contrafăcut“ gnostic

Primii care au răspuns coerent la această întrebare au fost gnosticii, grupuri de platonicieni radicali, în general creștini, care s-au răzvrătit împotriva ordinii convenționale a lumii concepute de platonism și iudaism. Ei afirmau că această lume și creatorul său sunt, dacă nu malefici, cel puțin inferiori și că ființele umane sunt superioare lumii și creatorului ei.

Gnosticii, care nu erau constituiți în organizații mari, ci formau mici grupuri independente, au lăsat numeroase tratate, dintre care unele s-au păstrat în traduceri în limba coptă, găsite de învățați în secolele al XIX-lea și al XX-lea[3]. Unul dintre aceste tratate, existent în patru versiuni copte, este *Apocriful lui Ioan (apocryphon* aici înseamnă „carte secretă“, iar Ioan este Apostolul Ioan)[4].

În *Apocriful lui Ioan*, antropogonia („crearea omului“) este precedată de un lung prolog în ceruri. Este suficient să spunem aici că

tânguirile Sofiei – o entitate feminină solitară de la marginea plenitudinii *(pleroma)* emanațiilor divine – sunt auzite de *pleroma* în ceruri. Doi eoni principali sunt trimiși să salveze lumea creată de Ialdabaoth-Authades, Creatorul Arogant, fiul avortat al Sofiei. Cei doi sunt numiți Omul Primordial și Fiul Omului, iar acesta din urmă este reprezentat sub forma unei imagini reflectate de ape.

Guvernanții (*arhonții*, puterile) văd această imagine și își spun unul altuia : „Să facem omul după chipul lui Dumnezeu și după asemănarea Sa [sau a noastră]“[5]. Ei fac o creatură *(plasma)* ca imitație *(mimesis)* a imaginii reflectate în apă, care nu este decât un simulacru imperfect al omului perfect *(teleios)*[6]. Numele acestei creaturi este Adam și fiecare dintre cele șapte puteri *(exousiai)* creează pentru el câte un suflet *(psyche)*, astfel încât îngerii pot apoi construi corpul său ceresc pe baza acestei structuri. Divinitatea creează sufletul osos, Stăpânirea creează sufletul fibros sau nervos, Gelozia (sau Focul) creează sufletul carnal *(sarx)*, Providența *(Pronoia)* sufletul-măduvă și forma corpului, Regalitatea sufletul-sânge, Inteligența *(Synesis)* sufletul-piele, iar Înțelepciunea *(Sophia)* sufletul-păr[7]. Pornind de la această bază psihică, pregătită de cele șapte *exousiai*, cei 360 de îngeri fac mădularele *(melos, harmos)* celestului Adam, din creștet până-n tălpi[8]. Din punct de vedere tehnic, acesta este un lung episod de „melothesia“ anatomică, reminiscență a atribuirii părților corpului celor șapte planete și celor douăsprezece semne zodiacale în astrologia elenistică. Evident – și acest lucru nu trebuie demonstrat aici – grupul de texte căruia îi aparține *Apocriful lui Ioan* (care n-aș fi de acord să fie numit „sethian“) pleacă de la presupunerea că cei șapte guvernanți cosmici sunt planetele[9]. Când citim că treizeci de demoni sunt atribuiți diferitelor părți ale corpului, devine și mai clar faptul că avem de-a face cu fundamentala polemică gnostică antiastrologică[10]. Treizeci este numărul gradelor unui semn astrologic. În același episod sunt combinate și alte noțiuni didactice, pe care Michel Tardieu le consideră derivate din stoicism[11].

Următorul episod al narațiunii a fost adesea corelat cu tradiția rabinică potrivit căreia omul primordial era amorf și imperfect. Totuși, este dificil de stabilit originea iudaică a acestui mit. El este atât de răspândit și se regăsește în atât de multe contexte, încât nu este obligatorie căutarea originii sale într-o tradiție anume. Pe scurt, scenariul este următorul : Adamul ceresc astfel alcătuit nu are suficientă putere pentru a umbla, lucru care arată cât de restrânse sunt capacitățile

creatoare ale celor șapte Guvernanți, ale celor 360 de îngeri și ale celor treizeci de demoni ai zodiacului. Numai după intervenția Sophiei, Tatăl suprem îi dezvăluie lui Ialdabaoth secretul animării acestui Golem : el va trebui să-i sufle în față parte din spiritul *(pneuma)* moștenit de la Sophia. Și-abia acum, Adam se ridică în picioare[12]. Mulțumită *pneumei*, care își are originea în plenitudine *(pleroma)*, Adam devine superior celor șapte puteri care l-au creat și chiar lui Ialdabaoth însuși. Luând seamă la aceasta, arhonții vor să scape de el și-l aruncă jos, în regiunea *(meros)* materiei *(hule)*, regiune cosmică diametral opusă plenitudinii.

Atunci, tatăl cel necreat manifestă compasiune față de exilatul Adam ; el îi trimite ca ajutor *(boethos)* propria sa respirație, inteligență *(epinoia)* sau lumină, care este Viața *(Zoe)*[13]. Văzând însă scânteia spirituală care strălucea în Adam, arhonții imaginează un nou șiretlic ca să-l mențină prizonier al materiei : ei îi creează un corp fizic.

Corpul fizic al lui Adam va fi compus din cele patru elemente ale materiei (pământ, apă, foc și vânt), cărora li se adaugă întunericul și concupiscența *(epithumia)*[1] : „Acesta este mormântul corpului plăsmuit ! Acesta este veșmântul cu care acei răufăcători l-au îmbrăcat pe Adam, obiectul [care generează] uitarea ! Și astfel a devenit el muritor. Aceasta este căderea primordială și eșecul primordial !“[14]. În acest moment, jalnicei creații a arhonților i se adaugă un element crucial, un element de o importanță capitală nu numai pentru gnostici, ci și pentru maniheiști și neoplatonicienii târzii : *antikeimenon pneuma* („spiritul malefic“) sau, mai frecvent, *antimimon pneuma* („spiritul contrafăcut“ ; *Berlin Codex*, 2).

Spiritul contrafăcut – noțiune gnostică fundamentală – este definit ca o chintesență a puterilor astrale malefice și ca reprezentare condensată a Sorții *(heimarmene)*. Demiurgul Ialdabaoth „se întâlnește cu Puterile sale. Împreună creează Soarta și înlănțuie zeii cerești, îngerii, demonii și oamenii cu măsuri, momente și timpuri, astfel încât toți să fie legați cu lanțuri de [Soartă], care guvernează peste toate lucrurile ; ce plan periculos și funest !“[15]. „Într-adevăr, din această Soartă s-au născut toate nedreptățile, ororile și blasfemiile, toate

[1] Pentru motivul mitic antropogonic „Zidirea lui Adam“ din patru sau din opt elemente, în literatura veche și în folclorul românesc, v. M. Gaster, *Literatura populară română, ed. cit.*, p. 182 sq. ; N. Cartojan, *Cărțile populare în literatura românească, ed. cit.*, vol. II, p. 53 sq. ; E. Turdeanu, *Apocryphes Slaves et Roumains de l'Ancien Testament, ed. cit.*, p. 404 sq. (n. tr.).

lanțurile urii și ignoranței și, de asemenea, poruncile tiranice, păcatele opresive și marile spaime. Și astfel, întreaga creație a fost orbită, pentru a nu-l mai recunoaște pe Dumnezeu, care este mai presus de toate“[16].

Într-un alt loc, spiritul contrafăcut este explicat încă mai precis : este informația genetică de origine astrală, care însoțește fiecare suflet ce intră în lume. Relația unei persoane cu propria sa *antimimon pneuma* determină rezultatul judecății la care va fi supus sufletul după moartea fizică[17].

Probabil mai optimist decât alte tratate gnostice, *Apocriful lui Ioan* respinge teoria metensomatozei : *toate* sufletele, inclusiv cele care au fost corupte de spiritul lor contrafăcut, beneficiază de mântuire, deși acestea din urmă sunt salvate numai după ce au fost instruite de alte suflete, care posedă spiritul viu[18]. Numai blasfemiile profanatoare împotriva spiritului comportă pedeapsa eternă.

Spiritul contrafăcut este prezentat și drept „copacul inechității“, chintesența lanțurilor fatalității astrale și factorul cel mai influent în determinarea destinului individual. În acest sens, este unul și același lucru cu „apendicele“ *(prosartêmata)* descrise de gnosticul creștin Basilide, conform lui Clement din Alexandria *(Stromata* II, 112). Aceste „apendice“ sunt concrescențe planetare, care ispitesc și împing sufletul la rău. Clement citează, de asemenea, titlul unei lucrări (pierdute azi), scrisă de Isidor, fiul sau poate principalul discipol al lui Basilide (II, 113, 3-114, 1), intitulată *Peri prosphuoùs psychês* (Despre sufletul adăugit). În acest text, Isidor se opune ideii perfect gnostice conform căreia fatalitatea astrală poate împiedica liberul-arbitru al rațiunii umane. Este de notat faptul că această discuție despre liberul-arbitru trebuie să fi avut loc înainte de anul 150 p.C. Isidor – despre care avem toate motivele să credem că a fost și el un gnostic creștin – s-a angajat, de asemenea, în polemici împotriva altor gnostici, probabil de tipul celor reprezentați de *Apocriful lui Ioan*, care au transformat spiritul contrafăcut într-un obstacol important în calea liberului-arbitru. Isidor se situează deja pe o poziție care mai târziu va fi adoptată de Pelagius sau Iulian din Eclanum, care se opuneau, la începutul secolului al V-lea, teoriei predestinării a lui Augustin ; *Apocriful lui Ioan* este mai aproape de ceea ce mai târziu va fi poziția maniheiștilor și a lui Augustin.

În două cărți și într-o serie de articole[19] am analizat răspândirea doctrinei neoplatoniciene a vehiculului astral *(óchêma)* al sufletului.

La originea acestei doctrine este plasat Basilide. Pe la sfârșitul anilor '70 și începutul anilor '80, această teorie a făcut obiectul unei polemici amicale între mine și Jacques Flamant, autorul cărții *Macrobe et le Néo-platonisme latin*. Diferitele faze ale acestei polemici sunt rezumate în articolele cu care fiecare dintre noi a contribuit la volumul privind conceptul mântuirii în religiile misterice ale antichității târzii, volum alcătuit de Ugo Bianchi și Maarten J. Vermaseren[1]. Dezacordul se referea la paternitatea medioplatonicianului Numenius din Apameea asupra doctrinei influente privind trecerea sufletului uman prin sferele planetare ; în timpul acestei treceri, sufletul dobândește anumite calități sau, într-o versiune negativă, anumite vicii de la planete. Între timp, toate dovezile au fost adunate și discutate în cartea mea *Expériences de l'extase*. Versiunea negativă a doctrinei este prezentă în special în tratatul hermetic *Poimandres* (capitolul 25) și în câteva pasaje enigmatice ale gramaticianului Servius *(Comentarii la Eneida)*, un contemporan mai tânăr al lui Macrobius. Într-o fază mai târzie a polemicii, Flamant și cu mine am căzut de acord că, deși Numenius nu a fost părintele doctrinei, care era deja cunoscută de Basilide din Alexandria, nu sunt motive serioase de îndoială asupra faptului că el împărtășește varianta pozitivă a acesteia.

Conform acestei concluzii, gnosticii ar fi autorii doctrinei trecerii sufletului prin sfere ; și totuși, această explicație pare improbabilă, deoarece gnosticii reacționau, de obicei, prin inversarea semantică a unei teorii platonice, prezentată inițial dintr-o perspectivă pozitivă. Cu alte cuvinte, o astfel de doctrină ar fi putut lua naștere inițial în cercurile medioplatoniciene, pătrunse de astrologie hermetică, din dorința de a înțelege modul în care planetele transmit sufletului uman calitățile lor, doctrina fiind apoi reinterpretată de gnostici dintr-o perspectivă negativă. Această ipoteză ar fi mai ușor de înțeles decât opusul ei. Avem certitudinea că gnosticii s-au ocupat de trecerea sufletului prin sfere înaintea lui Numenius, ceea ce înseamnă că este mai probabilă plasarea acestei teorii la începutul secolului al II-lea sau chiar la sfârșitul primului secol.

[1] Este vorba de volumul editat de Ugo Bianchi și M.J. Vermaseren : *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano*, Ed. E.J. Brill, Leiden, 1982 ; cele două contribuții din volum la care se face referire sunt : I.P. Culianu, „L'ascension de l'âme dans les mystères et hors des mystères" (pp. 276-302) și J. Flamant, „Sotériologie et systèmes planétaires" (pp. 223-242)(n. tr.).

Indiferent cine a generat teoria, versiunea-i gnostică reflectă o constantă polemică antiastrologică, care este miezul mesajului gnostic și maniheist. Cel mai elaborat rezultat al unei astfel de polemici este tratatul *Pistis Sophia*, a cărui relație cu maniheismul necesită studii mai aprofundate. În *Pistis Sophia*, teoria spiritului contrafăcut este, în mod evident, principala legătură dintre cosmologie, antropologie și soteriologie.

Antimimon pneuma apare pentru prima dată în *Pistis Sophia* în capitolele 111-115 ale cărții a doua. Spiritul contrafăcut provine din viciile arhonților cosmici și el împinge sufletul către împlinirea acelorași impulsuri vicioase, care sunt pentru el ca hrana *(trophai)*: „*Antimimon pneuma* caută toate relele *(kakia)*, concupiscențele *(epithumiai)* și păcatele"[20], obligând astfel sufletul să comită greșeli. După moartea fizică, sufletul al cărui spirit contrafăcut este puternic este expediat din nou în ciclul metensomatozei, propagând astfel păcatul ; sufletul nu este în stare să iasă din șirul încarnărilor periodice *(metabolai)*, înainte de-a trece prin ultima fază a ciclului *(kuklos)* care-i este astfel hărăzit[21]. Dimpotrivă, când spiritul contrafăcut este slab, sufletul se poate lepăda de el după încarnarea terestră, în timpul ascensiunii sale prin sferele guvernanților fatalității astrale. Eliberat astfel, sufletul este încredințat bunului Sabaoth și, în cele din urmă, ajunge la Comoara Luminii. Pentru eliberarea sufletului din lanțurile spiritului contrafăcut, *Pistis Sophia* propune două metode : botezul, care, asemenea unui foc purificator, desface sigiliile păcatelor ce împovărează sufletul, separându-l de *antimimon pneuma*[22] ; și rugăciunea de mijlocire pentru defuncți[23].

Mitul creației sufletului împreună cu spiritul contrafăcut este relatat în detaliu în capitolele 131 și următoarele[24], reprezentând o parodie deloc lipsită de forță la dialogul *Timaios* al lui Platon (41d sq.). Cei cinci arhonți ai fatalității astrale *(heimarmene)* trimit pe lume suflete preexistente sau creează unele noi. În primul caz, ei dau sufletului care coboară în lume o băutură făcută din sămânța *(sperma)* răului *(kakia)* și din poftă *(epithumiai)*, conținută în cupa uitării. Din alte surse (discutate în altă parte) rezultă că, în unele cazuri, cupa uitării poate fi pur și simplu identificată cu constelația Craterul sau Caliciul. Această băutură mortală devine un fel de corp *(soma)*, în care sufletul *(psyche)* este înfășurat și care este înrudit cu sufletul ; de aceea se numește spirit contrafăcut *(antimimon pneuma)* și apare ca un veșmânt[25] pentru suflet.

În cel de al doilea caz, atunci când arhonții creează noi suflete, cei cinci guvernanți ai fatalității astrale *(heimarmene)*, adică planetele Saturn, Marte, Mercur, Venus și Jupiter[26], creează un nou suflet din sudoarea, lacrimile și respirația (probabil nefaste) ale tuturor colegilor lor cerești. Această materie pentru noul suflet, care conține, de asemenea, părți provenind de la fiecare planetă și multe părți de la ceilalți demoni celești, personificând conceptele astrologiei, va fi apoi amestecată, frământată și rulată ca un aluat ; va fi tăiată ca pâinea în bucăți mici, care devin sufletele individuale, neînveșmântate încă în *antimimon pneuma* proprie.

Ca și Adam în mitul antropogonic din *Apocriful lui Ioan*, noile suflete nu au suficientă putere să stea în picioare, ceea ce înseamnă că ele nu pot anima un corp. Din acest motiv, cei cinci guvernanți planetari, împreună cu colegii lor, Soarele și Luna, suflă peste suflete pentru a le transmite o scânteie de spirit, care pătrunde în suflete, permițându-le astfel să meargă în căutarea luminii eterne[27].

Antimimon pneuma este atașată de suflet cu sigiliile *(sphragides)* guvernanților. Ea constrânge *(anankazein)* sufletul să se cufunde în toate pasiunile *(pathe)* și nelegiuirile *(anomiai)* și îl menține sub dominația sa în timpul tuturor transmigrărilor *(metabolai)* în corpuri noi. După ce au fost astfel preparate, sufletele sunt transmise de guvernanți celor 365 de miniștri *(leitourgoi)* ai eonilor lor. Bazându-se pe structura sufletului *(typos)*, miniștrii construiesc o matriță *(antitypos)* corporală, un recipient capabil să primească un singur ,,pachet".

Așa cum vom vedea imediat, ceea ce se numește ,,pachet" se compune din lucruri diverse. Inițial, el este încredințat de miniștri arhonților Mijlocului, care pun în el destinul *(moira)*. Mai exact, destinul este predestinarea oarbă a acțiunilor de pe pământ, inclusiv ora morții. Fiecare ,,pachet" este compus din *moira, migma* (amestec), spirit, suflet și spirit contrafăcut. Fiecare ,,pachet" este tăiat în două și cele două părți sunt plasate într-un bărbat și într-o femeie : ,,Ei dau o parte bărbatului și o altă parte femeii, ascunzându-le în hrană *(trophe)*, în aer, în apă sau într-o băutură"[28]. Chiar dacă sunt departe unul de altul, bărbatul și femeia încep să se caute unul pe celălalt în lume *(kosmos)*, până se găsesc, realizând astfel acordul *(symphonia)* lor fundamental ; dar, evident, această rătăcire în căutarea perechii este în mod secret predestinată de miniștrii celești. Apoi, spiritul contrafăcut se scurge în sperma bărbatului și de acolo în pântecul *(metra)* femeii.

În acest moment, cei 365 de miniștri pătrund în uter, reunesc cele două jumătăți, le hrănesc cu sângele mamei timp de patruzeci de zile și în următoarele treizeci de zile formează mădularele *(mele)* viitorului copil. Apoi, ei distribuie spiritul contrafăcut, sufletul, *migma* și *moira* și, în cele din urmă, le închid pe toate într-un nou corp, marcat cu sigiliile lor. Ei însemnează ziua concepției pe palma stângă, ziua terminării formării membrelor pe palma dreaptă și alte date memorabile pe creștetul capului, pe cele două tâmple, pe ceafă, pe creier și pe inimă. În final, numărul de ani cât sufletul va fi întrupat este însemnat pe frunte. Încheindu-și astfel activitatea birocratică, miniștrii încredințează sigiliile lor arhonților răzbunători *(erynaioi)*, care distribuie pedepse *(kolaseis)* și tribulații *(kriseis)*. La rândul lor, arhonții răzbunători le încredințează ,,colectorilor" *(paralemptai)*, al căror rol este de a separa sufletul de trup, atunci când omul ajunge în clipa morții, prestabilită conform cu *moira* sa[29].

Doctrina spiritului contrafăcut a fost extrem de influentă în maniheism, religie gnostică radicală întemeiată de persanul Mani (216-276 p.C.). Astrologia maniheistă este un subiect complex, care a fost până acum tratat doar marginal. Astrologia însăși este un domeniu care reclamă o atentă specializare[30]. Savanții care s-au ocupat de astrologia elenistică nu au reușit până acum să înțeleagă legătura dintre polemica antiastrologică din gnosticism și întemeierea sistemului maniheist de clasificare.

Două cărți, mai mult sau mai puțin recente, au aruncat o lumină nouă asupra acestui sistem : *Le Manichéisme* (1981) de Michel Tardieu și *The Chinese Transformation of Manichaeism* (1985) de Peter Bryder. Cartea lui Tardieu consideră un sistem de clasificare bazat pe pentade drept una dintre cheile formale de înțelegere a sistemului maniheist. Faptul că Mani a plecat de la o schemă fundamentală de cinci elemente poate să ne ajute să înțelegem cum au fost construite toate clasificările ulterioare. Excelenta carte a lui Peter Bryder oferă detalii în plus asupra pentadelor maniheiste, în cele patru tradiții principale ale textelor maniheiste : din Vest, din Orientul Apropiat, din Orientul Mijlociu și din Orientul Îndepărtat, aflate respectiv la Roma și în Africa de Nord, la Medinet Madi, la Turfân și la Tun-huang.

Voi aborda aici problema în trei faze. În primul rând, mă voi referi la un număr de cercetări pe care le-am întreprins asupra textelor gnostice, care demonstrează că una dintre doctrinele fundamentale ale gnosticismului – aceea a spiritului contrafăcut *(antimimon pneuma)*

– a fost derivată din astrologie. În al doilea rând, mă voi referi la principalele texte maniheiste, care încearcă să stabilească o astrologie maniheistă, contorsionată, dar recognoscibilă. În al treilea rând, voi arăta cum clasificarea maniheistă bazată pe pentade sau serii de cinci – esențială pentru sistemul maniheist în întregul său – nu este decât o versiune a doctrinei gnostice a *antimimon pneumei* și o variantă a polemicii gnostice antiastrologice.

Astfel, voi încerca să demonstrez faptul că sistemul formal al clasificării maniheiste este, în ultimă instanță și într-un fel polemic, derivat din astrologie și că el se bazează pe doctrina spiritului contrafăcut, care este cea mai veche versiune a ceea ce am numit ,,naveta spațială platoniciană" sau vehiculul sufletului.

Adunând mărturii despre călătoriile în alte lumi în elenism, antichitatea târzie și evul mediu, am ajuns la concluzia că teoriile cândva puternicei școli germane a religiilor *(religionsgeschichtliche Schule)* se conformează doar în mică măsură standardelor cercetării moderne. Am încercat să arăt acest lucru într-un număr de cărți și articole, scrise începând cu anul 1978[78]. Voi rezuma aici rezultatele cercetărilor mele într-un singur domeniu : teoria încarnării și a dezincarnării sufletului preexistent, văzute ca o trecere prin cele șapte sfere planetare. Așa cum am afirmat deja mai sus, din punct de vedere cronologic, primul care a folosit această teorie a fost gnosticul creștin Basilide din Alexandria, urmat de fiul său (sau principalul său discipol) Isidor. Mai târziu, teoria a fost probabil reluată de medioplatonicianul Numenius din Apameea ; ea este cu siguranță prezentă în acele părți ale *Apocrifului lui Ioan* care preced lucrarea lui Irineu, *Adversus haereses*, precum și în alte doctrine gnostice rezumate de Irineu în jurul anului 180 p.C. Teoria devine un motiv comun în neoplatonism, începând cu Iamblichus ; ea este, de asemenea, prezentă la neoplatonicienii greci Proclus, Hierocles, Damascius, Simplicius și Priscianus din Atena și la Hermeias și Olympiodorus din Alexandria. Ea este foarte importantă și pentru neoplatonicianul latin Macrobius și pentru mai tânărul său contemporan Servius.

I se acordă o importanță deosebită în hermetism, apare într-o formă modificată în maniheism și inspiră unul dintre cele mai fertile mituri gnostice în tratatul târziu *Pistis Sophia*. În cele din urmă, ea reapare într-un episod sporadic al mitologiei bogomilice.

Voi încerca să trec pe scurt în revistă toate variantele acestei teorii :

1. Probabil în medioplatonism, și cu siguranță în neoplatonismul târziu, această doctrină înseamnă pur și simplu că, la naștere, sufletul coboară din Calea Lactee, trecând prin sferele celor șapte planete și preluând de la fiecare anumite calități necesare noii ființe pentru a exista pe pământ. Calitățile planetare în chestiune sunt acelea atribuite, de regulă, celor șapte planete de astrologia elenistică.

2. În gnosticism, începând cu Basilide (care nu folosește expresia *antimimon pneuma*, ci echivalentul ei *prosartêmata* = ,,apendice"), doctrina este negativă ; la încarnare, sufletul preia de la cei șapte guvernanți (arhonți) planetari șapte vicii, care formează spiritul său contrafăcut *(antimimon pneuma)*. În acest sens, hermetismul poate fi tratat ca o simplă variantă a gnosticismului.

3. În neoplatonism, găsim o versiune pozitivă a spiritului contrafăcut în doctrina referitoare la vehiculul *(óchêma)* sufletului, care este vag prezentă la Plotin însuși și constă într-un amestec de elemente platoniciene, aristotelice și astrologice.

Sursa acestei doctrine este tratatul pseudo-hermetic *Panaretos* – care aparținea textelor astrologice hermetice tradițional acceptate – scris probabil în secolul al II-lea a.C. Tratatul nu mai există, dar este rezumat în lucrarea lui Paul din Alexandria, *Eisagogika* (după 378 p.C.) și este ulterior prezentat în comentariul la Paul din Alexandria scris de Heliodorus, un discipol atenian al lui Proclus, între anii 475 și 509. Aceste două lucrări au fost publicate de Boer și Neugebauer în 1958 și, respectiv, în 1962[32]. Foarte pe scurt, *Panaretos* se ocupă de teoria sorților *(kleroi)* diferitelor planete, adică a acelor calități pe care planetele le conferă unei ființe umane. Acești sorți pot fi deduși prin citirea horoscopului, după efectuarea câtorva operații matematice, nu foarte complicate. Se spune că soarta conferită cuiva de Soare este *agathos daimon* (,,geniu bun")[1], iar cea conferită de Lună este norocul. Jupiter determină rangul și poziția socială, Mercur ,,necesi-

[1] În engleză, *good angel* (,,înger bun"), față de care am preferat traducerea ,,geniu bun", mai apropiată de înțelesul sintagmei *agathos daimon*, în contextul dat. De altfel, într-o altă carte, autorul însuși a tradus în franceză *agathos daimon* prin *bon génie*; v. I.P. Culianu, *Expériences de l'extase*, Payot, Paris, 1984, p. 143. Pentru sfera semantică a termenului *daimon* și bibliografia problemei, v. Constantin Noica, ,,Interpretare la *Cratylos*" și Simina Noica, ,,Lista etimologiilor platoniciene", ambele în Platon, *Opere*, vol. III, București, 1978, pp. 186 și 380 (n.tr.).

tățile naturale", Venus viața erotică, Marte curajul și spiritul de aventură, iar Saturn destinul inevitabil *(nemesis)*.

Să trecem acum la mărturiile maniheiste. Voi rezuma pe scurt câteva dintre ele, concentrându-mă asupra acelora care prezintă interes în contextul dat[33]. *Kephalaion 57* copt, *Despre crearea lui Adam*, prezintă pe larg cinci feluri de conducători ai sferei zodiacului. Aceștia sunt *kronocratores* („guvernanți ai timpului") în sens larg (și nu în sensul tehnic pe care îl capătă acest termen în astrologie, în secolul al II-lea a.C.) ; ei sunt legați de măsurarea timpului, care face parte din astrologie.

În *Kephalaion 47, Despre cele patru mari lucruri*, se vorbește despre o clasă de arhonți care au legătură cu zodiacul. În *Kephalaion 69, Despre cele douăsprezece semne ale zodiacului și cele cinci stele*, apar sub supravegherea unui *apaitetes* („supraveghetor") cele douăsprezece semne zodiacale și cei cinci lideri ai arhonților legați de zodiac ; aceștia din urmă sunt cele cinci planete (vom vedea mai jos de ce sunt cinci și nu șapte). *Apaitetes* este sinonim cu *paralemptes*, termen utilizat în tratatul gnostic *Pistis Sophia*, tratat care a fost profund influențat de maniheism.

Cei cinci arhonți sunt guvernanți întunecați ai celor cinci elemente : Jupiter guvernează fumul, Venus focul (aceasta este o ironie, de vreme ce în astrologia tradițională Venus este mai curând acvatică), Marte guvernează vântul, Mercur apa, iar Saturn întunericul. Acestei liste i se fac două adăugiri, corespunzând constelațiilor *Caput* și *Cauda Draconis*[1], denumite generic *katabibazontes*.

Cei cinci arhonți sunt guvernanții celor douăsprezece zemne zodiacale, conform unei ordini stabilite, care din nou îi este specifică lui Mani însuși. Fumul guvernează Gemenii și Săgetătorul ; focul guvernează Berbecul și Leul ; vântul guvernează Taurul, Vărsătorul și Balanța ; apa guvernează Racul, Fecioara și Peștii, iar întunericul guvernează Capricornul și Scorpionul. Așa cum am mai spus, Soarele și Luna sunt în totalitate benefice.

După ce am stabilit semnificația cifrelor cinci și doisprezece, putem trece la analiza genezei maniheiste. Conform unui mit maniheist foarte răspândit, în versiunile relatate de Augustin și de discipolul său Evodius, cele Douăsprezece Virtuți au apărut în mijlocul cerului pentru a inocula dorința în arhonți. Scopul este atins și arhonții masculi devin frenetici : ei încep să urle și să se agite, iar sudoarea lor curge din abundență pe pământ (așa se explică ploaia și furtuna). Evodius merge mai departe, adăugând că această stare de excitare sexuală sfârșește prin ejaculare *per genitalia*. Sperma (sau sufletul) arhonților conține lumină, care este culeasă de *tertius legatus* („al treilea mesager"), trimisul Tatălui Suprem, cel ce separă lumina de întuneric și lasă să cadă substanța reziduală pe pământ. Aici, substanța este din nou divizată în două părți : o parte care cade pe pământ și dă naștere celor cinci copaci care devin strămoșii plantelor, iar o altă parte care cade în apă și dă naștere unui monstru, încarnare pământeană a Regelui Tenebrelor.

Ne aflăm pur și simplu în fața transformării unei doctrine gnostice. Cei cinci copaci nu sunt altceva decât *antimimon pneuma* (definită în textele gnostice ca fiind „copacul inechității"), adică influențele negative ale celor cinci planete malefice, ale celor douăsprezece semne zodiacale malefice și ale tuturor oștilor arhonților cerești. Fiind o chintesență a ceea ce este mai rău în viața vegetală și animală, ființele umane sunt și o chintesență a *spiritului contrafăcut*.

În concluzie, așa cum știm, numărul cinci constituie o bază constantă de clasificare în maniheism : avem cinci copaci, cinci arhonți, cinci elemente, cinci planete ș.a.m.d. Aceasta este expresia sistematică a ceea ce gnosticii au numit *antimimon pneuma*, adică aspectele negative derivate de la planete. Astfel, cele cinci planete au devenit elementul central și primordial în sistemul maniheist și și-au impus numărul în alte sfere ale realității, ce nu erau de regulă clasificate conform unei scheme pentadice, ca în cazul celor patru elemente (care, evident, în maniheism au devenit cinci).

Așa se face că numărul cinci a fost inițial numărul întunericului, al guvernanților planetari malefici. Ulterior, el s-a extins asupra lumii luminii considerate un *typos*, față de care întunericul este *antitypos* sau matriță.

Dacă în sistemul maniheist lumina și întunericul erau amândouă eterne, putem afirma cu certitudine că, în concepția lui Mani, la început a fost întunericul.

[1] „Capul și Coada Dragonului" (n. tr.).

Există și o relatare târzie a mitului maniheist, care este chiar mai respingătoare decât originalul[34].

În jurul anului 1050, călugărul Eutemie de la mănăstirea *Theotokou tes Peribleptou* (Venerabila Maică a Domnului) din Constantinopole relata următorul mit al bogomililor bizantini : cârmuitorul acestei lumi a făcut corpul fizic al lui Adam și a vrut să-l însuflețească, dar de îndată ce sufletul îi intra pe gură, îi ieșea prin orificiul opus, iar când îi era introdus prin rect, îi ieșea pe gură[1]. Timp de trei sute de ani corpul lui Adam a rămas neînsuflețit, până când cârmuitorul a avut strălucita idee de a mânca animale spurcate, precum șarpe, scorpion, câine, pisică, broască ș.a.m.d. și de a scuipa acest amestec respingător peste suflet. Apoi, astupându-i anusul lui Adam, cârmuitorul i-a suflat sufletul în gură. Din pricina învelișului său dezgustător, sufletul s-a fixat în corp.

Acest mit grosier intrigă, până când se recunoaște în el o versiune denaturată a vechii doctrine gnostico-maniheiste a *antimimon pneumei*. Avem de-a face aici cu o versiune populară și negativă a conceptului neoplatonician, clar și intelectual, de *óchêma* sau vehicul al sufletului, și, în ultimă instanță, a conceptului aristotelic de *proton organon*, corpul astral care înfășoară sufletul înainte de a fi introdus în corp.

Vehiculul sufletului

În antichitatea târzie era larg răspândită credința că sufletul se înalță la ceruri, fie după moarte, fie ca urmare a unei inițieri, a unei favori speciale sau a unui accident. Probabil că această credință era tot atât de împărtășită – deși nu se baza pe același tip de evidență empirică – pe cât este convingerea noastră că putem merge la aeroport oricând vrem și că putem zbura oriunde dorim.

Precedentele două capitole ale acestei cărți, referitoare la călătoriile în alte lumi la greco-romani și, respectiv, la evrei, au fost suficiente pentru a ne da o idee generală asupra întregului. Câteva mărturii ar trebui adăugate aici : am făcut o analiză mai aprofundată a acestora în altă parte[35].

În primul rând, toate misterele antichității târzii, fără excepție, promiteau inițiaților un fel de nemurire cerească după moarte, o doctrină care, din punct de vedere istoric, ar putea părea stranie, având în vedere că unele dintre divinitățile acestor mistere, precum Cybele și Persephona, erau prin tradiție zeițe ale Infernului. În acest caz ele au fost transferate undeva în ceruri, îndeplinind funcția de gazde celeste.

În antichitatea târzie, cultele misterice au proliferat, presupunându-se că proveneau din Orientul Apropiat, dar de fapt reprezentând un amestec roman de dragoste pentru exotism și ezoterism, de platonism și de astrologie. Un cult misteric, precum anticele mistere de la Eleusis practicate de atenieni, era o instituție care prevedea inițieri secrete. Indiscrețiile au fost întotdeauna doar parțiale și, de aceea, lipsesc informațiile sigure pe care să ne putem baza, referitoare la scopul final al misterelor. Cu toate acestea, există o serie de aluzii privind o călătorie pe lumea cealaltă a candidatului sau a inițiatului în anumite culte.

Un astfel de caz este cultul misteric al zeiței Isis. În romanul său *Metamorfozele* sau *Măgarul de aur*, africanul Apuleius din Madaura, care a scris în latină, a relatat în termeni enigmatici, dar vii, inițierea lui Lucius în cultul lui Isis : ,,Am atins hotarele morții, am călcat pragul Proserpinei și de acolo m-am întors trecând prin toate elementele. În mijlocul nopții, am văzut soarele strălucind cu o lumină orbitoare, m-am apropiat de zeii Infernului și de zeii cerului, i-am văzut la față și i-am adorat de aproape"[36]/ [1]. Până acum, savanții nu au fost în stare să rezolve dificultățile deja evidențiate într-un tratat din 1900, scris în latină de învățatul olandez K.H.E. De Jong, conform căruia este imposibil de stabilit înțelesul acestui pasaj. Pe scurt, sunt trei ipoteze : 1) inițiatului i s-a arătat într-adevăr un decor ,,supranatural", cu ajutorul unor mașinării sofisticate, așa cum este cunoscut din alte culte misterice ; 2) datorită unui proces de sugestionare, inițiatul a devenit invulnerabil, prin expunerea la elemente (ipoteză mai puțin plauzibilă) ; 3) inițiatului i s-a oferit o călătorie pe lumea cealaltă ca

[1] Influențe ale unor legende bogomilice similare par să fi supraviețuit în legendele populare cosmogonice din folclorul bulgăresc și cel românesc (v. Jordan Ivanov, *Livres et légendes Bogomiles*, Paris, 1976, pp. 297-299 ; Tudor Pamfile, *Povestea lumii de demult*, București, 1913, p. 54 ; *Legende populare românești*, ediție critică de Tony Brill, Ed. Minerva, București, 1981, p. 172) (n. tr.).

[1] V. versiunea românească : Lucius Apuleius, *Măgarul de aur (Metamorfoze)*, trad. I. Teodorescu, ESPLA, București, 1958, p. 281 (n. tr.).

o experiență vizionară, iar trecerea prin elemente a însemnat, pur și simplu, traversarea zonei sublunare înainte de a ajunge la lunara Persephona. Unii cărturari au căutat chiar un model egiptean pentru această călătorie pe lumea cealaltă, dar până acum încercările lor nu au avut rezultate convingătoare.

Și mai enigmatic este un pasaj din *Discursul adevărat* al platonicianului păgân Celsus (a doua jumătate a secolului al II- lea p.C.), păstrat de platonicianul creștin Origen din Alexandria în lucrarea sa *Contra Celsum* (Împotriva lui Celsus). Pasajul se referă la misterele lui Mitra, un zeu roman care nu mai are nimic iranian în afară de nume :

„Platon propovăduia că, pentru a coborî din cer pe pământ și pentru a se înălța de la pământ la cer, sufletele trec prin planete. Persanii reprezentau aceeași idee în misterele lui Mitra. Ei au un simbol ce reprezintă cele două mișcări care au loc în ceruri, adică mișcarea stelelor fixe și cea a planetelor și o alta care definește călătoria sufletului prin corpurile cerești. Acest din urmă simbol este o scară înaltă cu șapte porți *(heptapylos)* și o a opta poartă deasupra celorlalte. Prima poartă este făcută din plumb, a doua din cositor, a treia din cupru, a patra din fier, a cincea dintr-un aliaj, a șasea din argint și a șaptea din aur. Ei îi atribuie prima poartă lui Saturn, iar plumbul sugerează încetineala acestei planete ; a doua poartă îi este atribuită lui Venus, de care amintește maleabilitatea cositorului ; a treia, care, fiind făcută din cupru, nu poate fi decât dură, îi este atribuită lui Jupiter ; a patra îi este atribuită lui Mercur, pe care oamenii îl consideră un lucrător neobosit și rezistent, ca fierul ; a cincea, care, fiind compusă din diferite metale, este imprevizibilă și variată, îi este atribuită lui Marte ; a șasea îi este atribuită Lunii, albă ca argintul ; iar a șaptea poartă îi este atribuită Soarelui, ale cărui raze amintesc de culoarea aurului. Această dispunere a planetelor nu este întâmplătoare, ci este conformă cu anumite relații muzicale“[37].

Pentru multiplele dificultăți pe care le conține acest pasaj, trebuie să mă refer din nou la comentariile mele anterioare[38]. Un singur aspect ar trebui subliniat aici : faptul că „porțile“ planetare sunt enumerate în ordinea inversă celei a zilelor săptămânii ; săptămâna planetară a apărut în secolul I a.C. și devenise obișnuită în vremea lui Celsus. Această ordine inversă nu corespunde vreunei ordini cunoscute a planetelor în univers. Totuși, așa s-ar explica aluzia lui Celsus la „relații muzicale“, pentru că ordinea planetelor considerate a guverna cele șapte zile ale săptămânii poate fi obținută plecând de la ordinea planetelor în univers prin două operații, una dintre ele corelată cu muzica celestă pitagoreică. În consecință, fie este eronată presupunerea lui Celsus că scara mitraică se referă la ascensiunea sufletului prin sferele planetare, fie este eronată descrierea făcută de el. Oricum, pare mai probabilă eroarea în atribuirea și interpretarea scării. Recent, unii savanți au încercat să explice simbolistica scării pe baza unei doctrine iraniene necunoscute, dar aceste teorii nu au întrunit consensul general.

Mai mult decât atât, ordinea planetară a scării nu se potrivește nici cu o altă doctrină mitraică : atribuirea dominațiilor *(tutelae)* planetare celor șapte grade de inițiere[39]. Seria corespondențelor este următoarea :

1. Mercur : Korax
2. Venus : Nymphus
3. Marte : Miles
4. Jupiter : Leo
5. Luna : Perses
6. Soarele : Heliodromus
7. Saturn : Pater

Deși Saturn – cea mai îndepărtată planetă de Pământ – domină în acest caz cel mai înalt grad de inițiere și este, ca urmare, investit cu o funcție fără egal, celelalte planete nu sunt dispuse în vreo ordine cunoscută iar observația ingenioasă a lui Jacques Flamant, și anume că avem de-a face cu o serie egipteană împărțită în două și aliniată conform unei ordini bizare, nu rezolvă în totalitate problema noastră[40].

Pentru a încheia această parte a comentariilor, nu este deloc sigur că inițiații în misterele mitraice simulau într-adevăr vreun fel de călătorie interplanetară, deși această ipoteză ar putea fi plauzibilă.

Printre papirusurile magice, există un document, în mod eronat numit „Liturghia lui Mitra“ (oricum, nu are nimic de-a face cu misterele lui Mitra), care descrie călătoria pe lumea cealaltă a inițiatului după moarte, dincolo de polul celest și chiar dincolo de sfera stelelor fixe, până la tronul Zeului Suprem, care pune în mișcare stelele Carului Mare[41].

Și mai interesante sunt mărturiile legate de *Oracolele Chaldeene* (secolul al II-lea) ale lui Iulian Chaldeeanul și Iulian Teurgul. Două dintre fragmente sfătuiesc sufletul să nu privească în jos, în abis (probabil Pământul), care l-ar atrage „departe de pragul *(bathmidos)* cu cele șapte căi *(heptaporos)*"[42]. Platonicianul bizantin Mihail Psellos (secolul al XI-lea) explică acest pasaj enigmatic în felul următor : „Pragul cu șapte căi reprezintă sferele planetare. Astfel, când sufletul se mișcă de sus în jos *(neusasa goun anothen)* către Pământ, el este purtat spre Pământ prin aceste șapte sfere"[43]. Hans Lewy se îndoiește de autenticitatea interpretării lui Psellos, pentru că într-un alt pasaj din *Oracole Chaldeene* sufletul nu coboară trecând prin sferele planetare, ci prin patru zone : eterul, Soarele, Luna și aerul. Înălțarea se produce în ordine inversă și este un proces ritual realizat în timpul vieții inițiatului, și nu după moarte. Cunoașterea parolelor care trebuie spuse paznicilor cerești este la fel de importantă ca ajutorul Soarelui, ale cărui raze permit inițiatului să se ridice la ceruri[44].

După o scurtă examinare a tuturor acestor mărturii, nu este surprinzătoare descoperirea faptului că neoplatonismul, întemeiat de Plotin (205-270 p.C.), a încercat să perfecționeze doctrina coborârii și înălțării sufletului și să o facă pe cât posibil de „științifică". Acest rezultat a fost obținut prin adoptarea unei teorii care exista deja în cercurile medicale la începutul secolului al III-lea p.C.

Pornind probabil de la o sugestie făcută de Platon (*Legile*, 898c), Aristotel imagina un înveliș pentru suflet, făcut din foc astral, care ar fi permis sufletului să intre în corp *(De partibus animalium*, 736b). Galen, principala autoritate medicală la începutul secolului al III-lea, a recunoscut existența acestui „spirit precum lumina și precum eterul" ; și chiar termenul „vehicul" *(óchêma)*, referitor la acest înveliș extern al sufletului, fusese folosit încă din secolul al II-lea p.C.[45]. Plotin cunoaște doctrina acestui corp subtil *(leptoteron soma)*, dar nici el, nici discipolul său Porfir nu adoptă încă termenul de „vehicul" pentru a-l descrie. El este desemnat astfel numai după Iamblichus, de către neoplatonicienii târzii, precum atenienii Proclus, Damascius, Simplicius, Priscianus și alexandrinii Hermeias și Olimpiodorus. În *Elemente de teologie*, Proclus (sfârșitul secolului al V-lea p.C.) a dat doctrinei în ansamblu o expresie sintetică :

„Vehiculul fiecărui suflet coboară adăugându-și veșminte *(chitones)* din ce în ce mai materiale ; și se înalță împreună cu sufletul prin dezbrăcarea de tot ce este material, recăpătându-și forma proprie, în mod analog cu sufletul care îl folosește : deoarece sufletul coboară prin dobândirea principiilor iraționale ale vieții și se înalță debarasându-se de toate facultățile care au condus la procesul temporal și cu care a fost învestit la coborârea sa, devenind apoi curat și lipsit de toate acele însușiri..."[46].

Astfel, naveta spațială platoniciană, destinată să poarte sufletul pe pământ din sălașul său celest și înapoi, de pe pământ la locul său de origine, a fost în mod continuu perfecționată. Apărută în astrologia elenistică, ea a fost adoptată de rebelii gnostici și a atins apogeul în neoplatonismul târziu. Mulțumită lui Macrobius, care a scris în latină, ea nu a fost niciodată complet uitată în evul mediu creștin timpuriu, devenind încă o dată extrem de influentă în Renașterea italiană.

Viziunea asupra lumii în Europa modernă timpurie

„Primul instrument" *(proton organon)* al lui Aristotel este făcut din spirit *(pneuma)* sau foc stelar și sufletul îl utilizează în comunicarea sa cu lumea senzorială. Pentru a-și îndeplini această funcție, el este localizat în inimă și este numit „simț comun" sau „simț intern". El are rolul de a colecta toate mesajele provenind de la organele senzoriale periferice. Acolo, în inimă, aceste mesaje sunt traduse într-un limbaj accesibil intelectului prezent în suflet, adică în imagini *(phantasmata)* ; pentru că sufletul „nu poate înțelege nimic fără ajutorul imaginilor" *(aneu phantasmatos)*. Această doctrină a rămas convingătoare și puternică până în secolul al XVII-lea. În *Summa Theologica*, Toma d'Aquino a rezumat-o astfel : „Sufletului îi este cu neputință să înțeleagă fără transformarea [mesajelor senzoriale] în imagini *(phantasmata)*"[47].

Acest „sintetizator" al percepțiilor, localizat când în inimă, când în creier, fusese un concept central în stoicism și în toate școlile medicinei antice. Medicii nu credeau în existența unui suflet imaterial, spre deosebire de filozofii aristotelici. Aceștia din urmă au transformat „sintetizatorul" într-un organ dublu, care traducea percepțiile externe în imagini și îndeplinea, de asemenea, o funcție similară în ceea ce privește lumea extrasenzorială, care devenea astfel cognoscibilă. Ideea conform căreia *vehiculul sufletului* ar fi organul care acționează ca medium este veche, încă de pe vremea neoplatonicianului Iambli-

chus. Ea a fost perfecționată de platonicianul Synesius din Cirene (sfârșitul secolului al IV-lea), în tratatul său *Despre vise*, în care ,,simțul intern" este elogiat astfel :

,,Nu știu dacă nu cumva acest simț nu este mai sfânt decât toate celelalte, pentru că mulțumită lui putem comunica cu zeii, fie prin văz, fie prin conversație, fie în alt mod. Nu trebuie să surprindă faptul că, pentru mulți oameni, visele sunt comoara lor cea mai de preț. Dacă, de exemplu, cineva doarme liniștit și, în timpul somnului, vorbește cu Muzele și ascultă ceea ce-i spun ele, la trezire poate deveni pe neașteptate un bun poet"[48].

Marsilio Ficino (1433-1499), cel mai influent filozof al Renașterii, ale cărui doctrine au fost puse în versuri de poeții francezi ai Pleiadei și de poeții englezi elisabetani, și-a fundamentat propriile sale teorii despre magie pe opiniile lui Synesius[1]. Ficino credea cu tărie în ,,naveta spațială platoniciană" și descria procesul de încarnare și dezincarnare a sufletului în următorii termeni :

,,Sufletele pogoară în trupurile din Calea Lactee prin constelația Cancerului, înfășurându-se într-un văl celest și luminos, pe care și-l pun ca să se închidă în corpurile terestre. Căci ordinea naturii cere ca sufletul, care este foarte pur, să se unească cu corpul, care este foarte impur, numai prin mijlocirea unui văl pur care, fiind mai puțin pur decât sufletul și mai pur decât corpul, este considerat de platonicieni ca un mijloc foarte comod de unire a sufletului cu trupul pământesc. Datorită acestei coborâri, sufletele și trupurile planetelor confirmă și întăresc, în sufletele și, respectiv, în trupurile noastre, cele șapte daruri originare oferite nouă de Dumnezeu. Aceeași menire o au cele șapte categorii de demoni, intermediari înte zeii celești și oameni. Darul contemplației este întărit de Saturn, prin intermediul demonilor saturnieni. Puterea guvernării și a suveranității este întărită de Jupiter, prin mijlocirea demonilor jupiterieni ; similar, Marte stimulează curajul sufletului prin Marțiali. Cu ajutorul demonilor solari, Soarele stimulează claritatea simțurilor și a opiniilor care face posibilă divinația ; prin Venerieni, Venus stimulează Dragostea. Prin Mercuriali, Mercur trezește capacitatea de interpretare și de exprimare. În sfârșit, prin demonii lunari, Luna sporește procreația"[49].

Așa cum cititorul poate ușor observa, acest pasaj derivă din Macrobius, cu toate că Ficino face unele modificări (de exemplu, el introduce ,,demonii planetari" din magia populară).

Deși această doctrină a părut suspectă în ochii Bisericii catolice (de fapt, în altă parte, Ficino a prezentat-o ca fiind o ,,fabulă platoniciană"), sau poate tocmai din acest motiv, ea a devenit extrem de influentă în cadrul Academiei platonice din Florența, iar la sfârșitul secolului al XVI-lea doctrina era cunoscută în toată Europa. Numai că, în perioada care a urmat Reformei, Europa nu a fost dispusă să o accepte ca pe o doctrină științifică. Ea a dăinuit o vreme îndelungată în cercurile literare și ezoterice și poate fi încă regăsită în ocultismul și teozofia secolului al XIX-lea, supraviețuind astfel timp de două milenii în istoria culturii occidentale.

[1] Tratatul arhiepiscopului Synesius din Cirene, *De somniis* (,,Despre vise"), a fost tradus în latină de Marsilio Ficino în 1489. Câteva luni mai târziu, Ficino a reluat unele dintre teoriile lui Synesius în propriul său tratat, *De vita coelitus comparanda* (n. tr.).

CAPITOLUL 11

APOGEUL CĂLĂTORIILOR ÎN ALTE LUMI. DE LA MAHOMED LA DANTE

Călătorii în alte lumi în paleocreștinism

Pavel a devenit unul dintre cei mai faimoși extatici ai evului mediu creștin. Apocalipsul său, compus la origine în limba greacă în secolul al II-lea p.C., a fost tradus în mai multe limbi vernaculare : franceză, provensală, engleză, galeză, germană, daneză, bulgară, sârbă și română[1]. În procesul de traducere, apocalipsul a fost adesea amplificat. Cel puțin două traduceri latine timpurii supraviețuiesc sub formă de copii și variante[1].

Cadrul narativ prezintă relatarea viziunii lui Pavel ca scrisă de el, ascunsă într-o cutie împreună cu încălțările sale apostolice și îngropată sub temelia casei sale din Tarsus. Un înger a revelat prezența relicvei, unui ,,om onorabil" care trăia în acea casă. Modelul descoperirii apocrifelor creștine pare a fi, în unele cazuri, foarte apropiat de tradiția mult mai târzie a descoperirii textelor tibetane *gter-mas* (,,comoara ascunsă").

În apocalips, Dumnezeu îl alege pe Pavel ca mesager al său, pentru a le reaminti oamenilor că trăiesc în păcat. Toate elementele – Soarele, Luna, marea – se plâng de nelegiuirile oamenilor. Un înger îl ia pe Pavel și-i prezintă o viziune terifiantă a iadului fără fund. Apoi îl conduce la primul cer, unde se află îngeri răi și hidoși ; ei sunt răspunzători de răul de care are parte omenirea și de torturile din iad : ,,Acolo erau Uitarea, care amăgește și atrage inimile omenești către ea însăși, și spiritul Defăimării și spiritul Adulterului și spiritul Mâniei și spiritul Nerușinării ; și erau acolo prinții Ticăloșiei". Aceste creaturi cerești sunt apariții de coșmar, cu ,,dinți ieșiți din gură și... cu

[1] Pentru versiunile românești ale acestui text apocrif, versiuni atestate începând din secolul al XVI-lea, v. B.P. Hasdeu, *Cuvente den bătrâni, ed. cit.*. vol. II, pp. 296-312 ; Moses Gaster, *Literatura populară română, ed. cit.*, pp. 237-240; N. Cartojan, *Cărțile populare, ed. cit.*, vol. I, pp. 82-93 (n. tr.).

ochi ca luceafărul de dimineață din Orient" și încărcate cu o electricitate care face să le țâșnească scântei din păr și din gură[2].

Ca multe alte apocalipse, *Apocalipsul lui Pavel* este o *Carte a Morților* creștină, destul de nesofisticată. Scopul său nu este de a dezvălui caracterul iluzoriu al ,,stării intermediare", ci, dimpotrivă, de a crea iluzia unei recompense postume pentru faptele din timpul vieții. Când sufletul defunctului trece prin regiunea inferioară a cerurilor, îngerii răi verifică dacă există în el vreo urmă a viciului pe care îl poartă și îl reprezintă fiecare dintre ei. Dacă sufletul e curat, el trece mai departe și este primit de îngerii buni și, apoi, condus de îngerul său păzitor în fața lui Dumnezeu. Dimpotrivă, atunci când un suflet vicios este interceptat de un înger rău, îngerul păzitor nu poate face nimic. Un înger-judecător îl încredințează Prințului Întunericului, pentru pedeapsa veșnică. Acest lucru nu s-ar fi întâmplat dacă sufletul s-ar fi căit timp de cel puțin un an înaintea morții.

După aceea, îngerul călăuzitor îl conduce pe Pavel la al treilea cer, la Curțile celui Drept, unde îi întâlnește pe Enoh și pe Ilie. Este condus apoi la Noul Ierusalim, unde se bucură de priveliștea regelui David cântând aleluia, acompaniindu-se la harpă. Urmează o vizită detaliată în Marele Iad vestic, dincolo de marele ocean care înconjoară lumea. În cele din urmă, lui Pavel i se arată Paradisul, unde este întâmpinat de Fecioara Maria.

Numărul episoadelor și ordinea lor sunt ușor diferite în versiunea latină cea mai obișnuită a *Apocalipsului*. Larg cunoscut, *Apocalipsul lui Pavel* a făcut obiectul unor numeroase imitații. Una dintre cele mai interesante o datorăm unei mistice, beghina[1] Mechthild din Magdeburg (cca. 1207-1282), care a întreprins călătorii la ceruri cu diferite ocazii. Conform scrierilor ei, în Paradisul terestru i-a întâlnit pe Enoh și Ilie, în primul cer a găsit un alt paradis, în cerul al doilea a descoperit edificiul multietajat unde trăiesc îngerii, iar în al treilea cer a găsit palatul și tronul lui Dumnezeu, precum și camera nupțială a lui Hristos, unde acesta primește, într-o uniune intimă, sufletele fecioarelor. Mechthild însăși a fost primită și întâmpinată cu un sărut tandru,

[1] *Beghină* – membră a unei secte creștine feminine, influențată de doctrina cathară ; secta s-a dezvoltat de la sfârșitul secolului al XII-lea și începutul secolului al XIII-lea, în Italia, Franța, Germania și, mai ales, în Țările de Jos. Numele sectei provine se pare de la scufia *(béguin)* pe care o purtau *beghinele*. V. Denis de Rougemont, *Iubirea și Occidentul*, Ed. Univers, București, 1987, pp. 384-386. Omologii masculini ai *beghinelor* au fost *begarzii*. V. M. Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase*, București, vol. III, pp. 213-214 (n. tr.).

care a înălțat-o deasupra celor zece ranguri îngerești. Altă dată, ea a intrat în „patul dragostei" și a fost dezbrăcată de către Hristos de toate „veșmintele fricii și rușinii și de virtutea exterioară"[3].

Împreună cu *Ascensiunea lui Isaia* (v. *supra*, capitolul 9), *Apocalipsul lui Pavel* este cea mai importantă dintre revelațiile celeste paleocreștine care conțin o călătorie pe lumea cealaltă. Totuși, nu este decât unul din cele aproape douăzeci de „tururi ale Iadului", evreiești și creștine, analizate într-o frumoasă carte de Martha Himmelfarb[4], multe dintre ele – precum *Apocalipsul lui Petru* – nefiind bazate pe o călătorie în tărâmul de dincolo. În primele secole ale erei noastre, noțiunea de Paradis a oscilat între două concepții distincte. Conform celei dintâi – reprezentată de un autor de la sfârșitul secolului al II-lea, Irineu, episcop de Lyon, în Galia –, Paradisul este conceput ca un fel de „lume materială glorificată" ; această viziune pare foarte asemănătoare cu ideea marxistă a unui Paradis tehnologic, de care se deosebește prin extrema longevitate și fertilitate a ființelor umane. Conform celeilalte concepții – care s-a impus datorită lui Augustin din Hippona (354-430) – Paradisul ar fi un tărâm platonic, spiritualizat, „lipsit de interacțiuni umane și de relații familiale". Mai târziu, această viziune a fost transformată într-un „Paradis semi-spiritual", în care sfinții întrețin relații sociale și în care își găsește locul chiar și admirația castă pentru frumusețea unui corp de femeie.

Evul mediu timpuriu

În anul 594, Papa Grigore I, cunoscut ca Grigore cel Mare (590-604), a scris un text de un inegalabil interes pentru studierea evului mediu timpuriu, text intitulat *Dialogi de vita et miraculis patrum Italicorum* (Dialoguri despre viețile și miracolele părinților italieni)[6]. Printre multele curiozități relatate de el, se numără și trei cazuri de experiențe la limita morții, de care se folosește pentru a demonstra că nu toți cei cărora li s-a arătat lumea de dincolo într-o viziune iau în serios amenințarea iadului sau se căiesc, ameliorându-și astfel destinul postum. Două experiențe la limita morții se întrepătrund : se spune că, în clipa morții, un soldat anonim a fost, datorită unei viziuni, martorul destinului trist al unui anume Ștefan care, cu trei ani înainte, avusese la rândul său viziunea Iadului, dar nu se căise. Soldatul a relatat că în Iad a văzut un pod peste „un râu fumegând..., care avea un mitos dezgustător și insuportabil". Podul ducea către

„minunate pajiști înverzite, pline de flori gingașe", răspândind „un miros atât de delicat, încât mireasma îi încânta pe toți cei care stăteau sau treceau prin acel loc". Ca și în textul iranian târziu *Cartea lui Ardâ Virâz* (v. *supra*, capitolul 7), principala opoziție dintre bine și rău, dintre Paradis și Iad, este puternic olfactivă, fiind exprimată prin opoziția senzorială dintre mireasmă și miasmă. Imaginea podului este interesantă deoarece, asemenea celui din viziunea medio-persană a lui Virâz, el se lărgește pentru a-i lăsa să treacă pe cei virtuoși și se îngustează pentru a-i azvârli pe cei vicioși în râul infernal : „Dacă vreun păcătos încearca să treacă, el cădea în râul întunecat și puturos. Dar cei care erau virtuoși și fără de păcat treceau podul cu ușurință și în siguranță către locurile plăcute și minunate"[7]. Soldatul vizionar vede sufletul lui Ștefan aventurându-se pe pod : „El era pe punctul de a-l traversa, când, alunecându-i piciorul, a căzut cu corpul atârnat de ambele părți ale punții. Din apa râului au apărut creaturi înfricoșătoare, care îl trăgeau în jos de picioare", dar îngerii buni se luptau și ei pentru nefericitul suflet[8]. Motivul „podului îngust" apare pentru prima dată în literatura medievală timpurie înainte de anul 577. Îl întâlnim în călătoria în Infern a abatelui Sunniulfus din Randan (Puy-de-Dôme, Franța), așa cum a fost descrisă de istoricul Grégoire de Tours[1] în lucrarea sa *Istoria francilor*[9].

Dacă viziunile relatate mai sus demonstrează existența unei relații între eschatologia iudeo-creștină și cea iraniană, este dificil, dacă nu imposibil de stabilit care dintre ele este mai veche, atâta timp cât această problemă depinde de datarea unui motiv particular din *Cartea lui Ardâ Virâz*, și anume a motivului „podului îngust"[10]. O altă viziune medievală timpurie arată faptul că, în timpul acestei epoci de relativă izolare, memoria eschatologiei platoniciene persista încă. Într-adevăr, viziunea lui Furseus Irlandezul, relatată de istoricul ecleziast Beda Venerabilul (672-735) și plasată în anul 633, se bazează nu numai pe binecunoscutul *Apocalips al lui Pavel*, dar și pe inaccesibila (pentru Beda) poveste a lui Timarch din Cheroneea, din dialogul lui Plutarh *Despre daimonul lui Socrate*. Furseus a trecut prin două experiențe în afara corpului. În timpul celei de a doua, îngerii l-au înălțat la ceruri și i-au arătat lumea de dedesubt, ce „părea a fi o vale obscură

[1] Grégoire (cca. 538-594), episcop de Tours, teolog și istoric. Principala sa lucrare este *Historia Francorum* ; viziunea abatelui Sunniulfus este relatată în capitolul al 33-lea (n. tr.).

și întunecoasă.. De asemenea, el a văzut patru focuri în aer, nu departe unul de celălalt. Atunci, întrebându-i pe îngeri ce erau acele focuri, i s-a spus că erau focurile care vor incendia și vor mistui lumea.. Crescând treptat, focurile s-au extins până s-au întâlnit unele cu altele și, contopindu-se, au devenit o flacără imensă". Îngerul i-a explicat că acesta este focul purgatoriului ceresc, care „judecă pe fiecare, potrivit meritelor faptelor sale"[11]. Episodul este prea caracteristic pentru a fi explicat printr-o coincidență întâmplătoare. Într-un fel sau altul, apocalisul lui Plutarh trebuie să fi supraviețuit în Anglia secolului al VII-lea.

Câteva detalii sunt în măsură să autentifice povestea lui Furseus. Un demon aruncă asupra lui corpul în flăcări al unui suflet damnat (sub pretextul că Furseus nu a refuzat un dar de la el) și Furseus este grav ars. După ce revine la viață, el nu mai suportă să îmbrace nici o haină groasă și transpiră chiar și-n miezul iernilor friguroase.

O altă versiune relatată de Beda conține, de asemenea, un episod care apare în apocalipsul lui Timarch, ca parte a experienței la limita morții a unui anume Drythelm din Cunningham, în Northumberland, experiență petrecută se zice, în anul 696[12]. Ca și un alt personaj al lui Plutarh, Thespesius din Soloi, Drythelm a început să ducă o adevărată viață de sfânt, ca urmare a unei vizuni pe care a avut-o în timp ce familia sa îl credea mort. Reîntors la viață, el și-a înzestrat nevasta și copiii, a împărțit săracilor o treime din averea sa și a devenit călugăr în mănăstirea din Melrose, pe râul Tweed, unde a trăit într-o tăcere neîntreruptă. Conform modelului obișnuit, Drythelm a fost ridicat la ceruri de o călăuză îngerească, *angelus interpres*, care mai întâi i-a arătat un loc în preajma Infernului în care sufletele – nu atât de vicioase încât să fie trimise în Infern – erau purificate prin alternarea de dogoare și de frig, după care l-a dus într-un loc unde era întuneric beznă.

„În timp ce mergeam prin umbrele nopții, în fața noastră au apărut deodată numeroase sfere de flăcări negre, ieșind dintr-o groapă foarte adâncă și căzând apoi din nou înăuntru. După ce am fost condus acolo, călăuza mea a dispărut brusc, lăsându-mă singur în mijlocul beznei și în fața acestei viziuni îngrozitoare, în timp ce acele sfere de foc, fără încetare, se înălțau și cădeau una după alta înapoi în adâncul abisului. Când sferele se ridicau, am observat că toate flăcările erau pline de suflete de oameni și ele erau câteodată aruncate în sus, ca scânteile

înălțate de fum, pentru ca din nou, când pâcla focului dispărea, să se prăbușească în adâncul de dedesubt"[13].

Când cădeau, sufletele se afundau în abisul fetid. Similar, Timarch al lui Plutarh a văzut sufletele în râul ceresc de foc înălțându-se și coborând în formă de sfere strălucitoare ; unele erau suficient de norocoase pentru a se cățăra pe suprafața Lunii, altele recădeau înapoi în ciclurile renașterii[14]. Mai departe, lui Drythelm i s-au arătat Câmpiile Elizee și, precedată de o mireasmă puternică, reședința fericiților, unde i-a fost pregătit și lui un loc după moarte. Acest loc era atât de minunat, încât Drythelm nu a mai dorit să se întoarcă la viața sa de pe pământ. Și totuși a trebuit s-o facă. Pentru a-și grăbi reîntoarcerea în ceruri, el s-a supus unor penitențe demne de un Houdini : își spunea rugăciunile în apa rece ca gheața a unui râu, iar „când ieșea la țărm, nu-și scotea niciodată hainele reci și înghețate, până nu se uscau și nu se încălzeau pe trupul său"[15].

Călătoria în Iad a călugărului Wetti de la mănăstirea Reichenau, care a avut loc la 3 noiembrie 824 și a fost consemnată de Heito, arată o atenție cu totul specială pentru păcatele de natură sexuală. Călătoria nu include o vizită în ceruri[16]. Ca și *Odiseea*, *Călătoria Sfântului Brendan* poate fi citită ca un voiaj în altă lume și se bazează probabil pe un model narativ celtic de călătorie pe mare *(imrama)*, deși în secolul al X-lea – când s-a născut probabil această legendă – existau și alte modele de *navigatio*[17]/ [1].

Legendele islamice despre mi'râj

Tradiția referitoare la călătoria în altă lume efectuată de întemeietorul Islamului s-a cristalizat în jurul unui nucleu timpuriu. Se presupune că „Noaptea călătoriei și a viziunii" *(Laylat al-isrâ' wa-l-mi'râj)* a profetului Mahomed a avut loc în a douăzeci și șaptea zi a lunii Rajab.

[1] V. și capitolul „Aspectele savante și populare din călătoriile pe lumea cealaltă în evul mediu", din volumul Jacques Le Goff, *Imaginarul medieval*, Ed. Meridiane, București, 1991, p. 157 (n.tr.).

Coranul, *sûra 17 (Sûrat al-isra)*, pare să facă aluzie la „călătoria nocturnă“ [1].

În secolul al IX-lea, existau deja două tradiții referitoare la *isrâ'* („călătorie“) și trei tradiții diferite referitoare la *mi' râj* („viziune“)[18]. Scenariile privind *isrâ'* erau simple. Într-unul dintre ele, Mahomed – ca și personajele din apocalipsele evreiești – este adormit, când un om îl ia de mână și-l duce la un munte, pe care îl urcă împreună. În vârful muntelui, i se arată chinurile Infernului și bucuriile Paradisului. Ridicându-și privirea către cer, Mahomed îi vede pe Avraam, Moise și Isus. Conform celuilalt scenariu, doi oameni sau îngeri îl duc pe Mahomed la Ierusalim ; pe drum, întâlnește oameni care sunt torturați pentru păcatele înfăptuite în timpul vieții lor, îl vede pe Avraam sub un arbore uriaș din grădina Paradisului, vede reședința credincioșilor și pe cea a martirilor. În acest punct, cele două călăuze ale lui Mahomed se arată a fi Gabriel și Mihail. Ridicându-și privirea, profetul contemplă palatul celest care după moarte va fi al lui. Cele trei variante ale *mi' râj*-ului sunt mult mai complexe și implică înălțarea la ceruri. În lucrarea sa *Tafsîr al-Qur' ân*, autorul Abû Ja'far Muhammad al-Tabarî (839-923 p.C.) a reunit 26 de tradiții privind călătoria nocturnă a profetului. Una dintre ele se bazează pe autoritatea lui Abû Huraya și se încadrează în primul tip de scenariu al *mi' râj*-ului ; ea este similară cu versiunea datorată tradiționaliștilor Bukhârî și Muslim (secolul al IX-lea). Arhanghelii Jibrîl și Mîkâil îi fac o vizită lui Mahomed. Mîkâil aduce cu el apă din izvorul sacru, Zamzam, din Mecca. Jibrîl îi deschide pieptul și abdomenul lui Mahomed, îi scoate inima, o spală de trei ori în apă și o umple cu bunătate, înțelepciune, credință, certitudine și *islâm* (supunere față de Dumnezeu) ; după care îl înseamnă pe Mahomed, între umeri, cu pecetea profeției *(khâtîm al-nubuwa)*. După acest episod de un autentic iz șamanic, profetul încalecă pe faimoasa lui asină, Burâq, cu aripi și cu chip de om, urmându-l pe Jibrîl în diverse locuri, unde oamenii fie sunt recompensați pentru zelul lor religios, fie sunt pedepsiți pentru indolență. În Ierusalim, Mahomed stă de vorbă cu sufletele unora dintre cei mai vestiți reprezentanți ai tradiției evreiești, precum Avraam, Moise, David, Solomon și cu Isus însuși, despre care se spune că putea să creeze o pasăre

[1] Primul verset al acestei sûra din *Coran* sună astfel : „Slavă celui care și-a transportat în timpul nopții servitorul, de la templul sacru din Mecca la templul îndepărtat din Ierusalim... “ ; cf. *Le Koran* (XVII, 1), trad. M. Kasimirski, Paris, 1921, vol. I, p. 219 (n. tr.).

din argilă și să-i dea viață cu propria sa suflare. Apoi, Jibrîl îl duce pe profet într-o călătorie prin ceruri : în primul cer Mahomed îl întâlnește pe Adam, în al doilea pe Isus și pe Ioan evanghelistul, în al treilea pe Iosif, în al patrulea pe Idrîs-Enoh, în al cincelea pe Aaron, în al șaselea pe Moise și în al șaptelea pe Avraam. Aceștia vin apoi la ultimul lotus[1] *(sidrat al-muntahâ)*, unde Mahomed contemplă slava lui Dumnezeu și vorbește cu El, primind misiunea de mesager al revelației *(rasûl)*, precum și cele opt componente ale credinței adevărate : *islâm* (supunere față de Dumnezeu), *hajj* (pelerinajul la Mecca), *jihâd* (războiul sfânt), milostenia, rugăciunea rituală, postul de Ramadan și poruncile pentru facerea faptelor bune și evitarea celor rele. Inițial, Dumnezeu i-a poruncit lui Mahomed ca oamenii să spună cincizeci de rugăciuni pe zi, dar, la sfatul lui Moise, care știa cât de slabe sunt ființele umane, acest număr a fost drastic redus la cinci[19].

În diversele tradiții referitoare la *mi' râj*, Burâq este descris în diferite moduri[2]. Astfel, într-o versiune persană din anul 510 al hegirei (1116 p.C.), alcătuită de Abû'l Futîh al-Râzî, Burâq este de data aceasta mascul, fiind „un cal mai mare decât un măgar, dar mai mic decât o cămilă. El are coadă de cămilă, trup de cal, chip de om, membre de cămilă, copite de vacă, piept roșu ca rubinul, spate alb ca perla... Are două aripi ca cele de păun și este iute ca fulgerul“[20].

Al doilea scenariu referitor la *mi' râj*, mult asemănător celui relatat mai sus, cuprinde în plus un lung episod în care lui Mahomed i se arată primul din cele șapte paliere ale Infernului de către un înger uriaș și incandescent, care este chiar supraveghetorul Infernului. Al treilea scenariu, avându-și probabil originea în imaginația persană, este și cel mai lung. Structura cerurilor este diferită, așa cum sunt și cele șapte popasuri care urmează după ce Mahomed ajunge la al optulea și ultimul cer, reședința lui Dumnezeu.

Această legendă islamică a pătruns în Spania creștină începând cu secolul al IX-lea. Primul rezumat în latină a două versiuni ale *mi' râj*-ului este preluat de la Bukhârî și Muslim și se află în capitolul al cincilea din *Istoria arabilor*, redactată de Rodrigo Ximénez de Rada (1170-1247), arhiepiscop de Toledo. O versiune lungă referi-

[1] Este arborele gigantic al Paradisului. De la rădăcina lui izvorăsc cele patru fluvii tradiționale ; v. I.P. Culianu, *Expériences de l'extase, ed. cit.*, p. 162 (n. tr.).

[2] Pentru simbolistica lui al-Burâq („strălucitorul“), v. și Jorge Luis Borges, *The Book of Imaginary Beings*, Penguin Books, 1974, pp. 32-33 (n. tr.).

toare la *mi'râj* a fost tradusă în 1264 din arabă în castiliană de un evreu convertit, un anume Abraham Alfaquim, din ordinul lui Alfonso al X-lea cel Înțelept. Notarul Bonaventura din Siena a tradus versiunea castiliană în latină. A urmat o traducere franceză din latină[21]. La sfârșitul secolului al XV-lea, teologul convertit Juan Andrés de Jativa face cunoscută Occidentului creștin o a treia versiune, diferită, referitoare la *mi'râj*. Nu este în intenția noastră să rezumăm aici numeroasele variante ale acestor legende. Popularitatea lor a fost, cu siguranță, comparabilă cu cea a numeroaselor apocalipse evreiești și creștine. La începutul istoriei Islamului, ele au devenit unul dintre subiectele favorite de interpretare alegorică printre misticii sufiți.

Dintre sufiți, cel mai vestit pentru propriul său *mi'râj* a fost fără îndoială persanul Abû Yazîd al-Bîstâmî (mort cândva între 874 și 877), fondatorul sufismului extatic sau „beat"[1]. Al-Bîstâmî, care avea reputația de a putea zbura prin aer și de a merge pe apă, a scris o relatare a călătoriei sale la ceruri care a supraviețuit, tranformată în două variante, una alcătuită de poetul persan Farîd al-Dîn 'Attâr[2] (dispărut dintre cei vii cândva între 1220 și 1230 p.C.) [22] și cealaltă aparținându-i lui al-Sahlajî[23].

Mulți alți mistici au interpretat *mi'râj*-ul lui Mahomed conform unei chei sufite, transformând nivelele obiective vizitate de Mahomed în ascensiunea sa în nivelurile interne ale împlinirii mistice. Unul din cei mai importanți dintre ei a fost 'Abd al-Karîm ibn Ibrâhîm al-Jîlî (cca. 1365 sau 1366-1406 sau 1417), care a combinat *mi'râj* și *Divina Commedia* și a interpretat cerurile vizitate de Mahomed drept sferele astronomice ale planetelor[24]. Maeștrii sufiți *(shaikh)* combinau adesea o înălțare personală la ceruri, ca cea a lui al-Bîstâmî, cu o interpretare alegorică a *mi'râj*-ului lui Mahomed. Un astfel de exemplu provine de la *shaikh*-ul Imâm Muhammad Nur-Bakhsh, fondator al ordinului Nur-Bakhshian în Cașmir, așa cum a fost interpretat

[1] Abû Yazîd al-Bîstâmî (care a trăit la Bîstâm, în provincia Kûmis) a propovăduit unirea cu Dumnezeu prin anihilarea propriului eu. Descoperindu-l pe Dumnezeu în inima sa, al-Bîstâmî obișnuia să exclame : „Slavă mie, ce mare-i Maiestatea mea !". Această divinizare a ființei umane a indignat profund cercurile islamice tradiționaliste, care nu au fost dispuse să admită „beția" de Dumnezeu, proclamată de al-Bîstâmî în învățătura sa (n. tr.).

[2] Farîd al-Dîn 'Attâr este autorul poemului epic *Mantiq-ut-tayr (Colocviul păsărilor)*, transcriere a legendei persane despre o călătorie în lumea de dincolo întreprinsă de păsări ; v. A. Oișteanu, „Ornitosophia sau Pasărea-Care-Nu-Există", în „Revista de Istorie și Teorie Literară", nr. 1, 1985, pp. 88-89 (n. tr.).

de Mohsin Fani, contemporan cu prințul sufit Dara Shikoh (secolul al XVII-lea), din familia imperială a Mogulilor[25].

Pentru a încheia această scurtă prezentare a tradiției referitoare la *mi'râj*, sunt necesare câteva cuvinte. Inițial, tradiția s-a bazat pe apocalipsele evreiești și creștine, dar nu i-a lipsit nici originalitatea proprie. În nici una dintre variantele analizate de noi în altă parte[26], cele opt-zece ceruri traversate de Mahomed nu sunt identificate cu planetele.

Numărul mare de interpretări alegorice ale legendelor referitoare la *mi'râj* arată faptul că ele s-au bucurat în Islam de un statut superior celui de care s-au bucurat diversele apocalipse în creștinism. Recurgând la hermeneutica mistică, sufiții s-au distanțat de tradițiile populare, exoterice, ale Islamului și au propus propria lor versiune referitoare la etapele prin care se obține uniunea cu Dumnezeu.

Renașterea din secolul al XII-lea

Ca urmare a slăbirii puterii musulmane în timpul „regilor de facțiuni" *(reyes de taifas)*[1], mărunți suverani ai unor cetăți-state în permanent conflict, orașul Toledo a fost cucerit în 1085 de armatele creștine din nordul Spaniei. Fosta capitală a regatului vizigot al Spaniei, Toledo, era un simbol al dominației asupra peninsulei Iberice. Acest eveniment a marcat începutul sfârșitului puterii musulmane în Spania ; în ciuda a două lungi ocupații de către dinastii berbere, pe la 1250 toată Spania era cucerită de creștini, cu excepția unei fâșii de pământ care se întindea de la Granada la Gibraltar și, peste strâmtoare, la Ceuta. Ca urmare, cultura musulmană a putut pătrunde adânc în Europa creștină. Deși unele traduceri de lucrări, din arabă sau greacă, fuseseră deja – sporadic – făcute în Siria, Constantinopol și Sicilia, Toledo a devenit la sfârșitul secolului al XI-lea principalul centru de răspândire a culturii greco-romane prin intermediul traducerilor și comentariilor arabe, care și-au croit drum în Europa latină.

Cucerirea orașului Toledo a fost la scurt timp urmată de cucerirea, de și mai mare importanță, a Ierusalimului (1099), devenit câțiva ani mai târziu un regat al cruciaților. Cu o jumătate de secol înainte,

[1] Monarhi locali care guvernau mărunte formațiuni politice *(taifas)*, apărute în Spania secolului al XI-lea în urma detronării ultimului calif omeiad, Hisham al III-lea (1027-1031), și a destrămării califatului arab de Cordoba (1031) (n. tr.).

sistemul monastic făcuse obiectul unei reforme majore. La vremea nașterii lui Bernard de Clairvaux (1090-1153), începuseră deja în Europa principalele transformări intelectuale care au fost numite „Renașterea din secolul al XII-lea".

Această epocă, care a dat roade în secolul al XIII-lea, a fost martora dezvoltării cultului Fecioarei, a construirii catedralelor gotice, a apariției universităților din școlile catedralelor, a triumfului filozofiei aristotelice, a întemeierii unor noi ordine religioase (unele dintre ele militare), a începuturilor ereziei săracilor și a catharilor[1], a apariției fenomenului iubirii cavalerești și a ciclului de romane arthuriene, a „nașterii Purgatoriului" (așa cum o numește Jacques Le Goff într-o carte importantă)[2], a definirii sfintelor taine (inclusiv căsătoria) și așa mai departe. Aceste transformări extraordinare s-au produs concomitent cu renașterea interesului pentru revelații și călătorii în alte lumi, care a culminat cu capodopera lui Dante, *Divina Commedia*.

Este dificil de evaluat în ce măsură călătoriile extramundane din secolol al XII-lea au fost influențate de legendele islamice referitoare la *mi'râj*. O influență foarte mare pare să fi avut o reelaborare în latină a *Apocalipsului lui Pavel*, cunoscută sub numele de *Viziunea lui Pavel*[27]. Înainte de secolul al XII-lea, alte apocalipse erau reelaborări ale unei traduceri grecești (care nu mai există) a apocrifului ebraic sau aramaic cunoscut sub numele de *4 Ezdra*[28]. Ipoteza conform căreia s-ar fi făcut împrumuturi din legendele arabe pare deci superfluă, cu toate că în unele cazuri acest lucru ar fi fost posibil.

Un astfel de caz este *Viziunea lui Alberic de la Montecassino*[3], bazată pe o experiență la limita morții a unui băiat în vârstă de zece

---

[1] Nume derivat din gr. *katharos* = „curat, pur". Sectă creștină medievală, răspândită mai ales în nordul Italiei, vestul Germaniei și sudul Franței *(albigenzi)*, bazată pe o doctrină dualistă de tip maniheist și având la origine secte neo-maniheiste din Asia Mică și Balcani (bogomilism). În primele decenii ale secolului al XIII-lea (1208-1229), membrii acestei secte au fost masacrați, în urma unei adevărate cruciade împotriva albigenzilor. V. I.P. Culianu, *Les Gnoses dualistes d'Occident. Histoire et mythes*, Paris, Plon, 1990 (n. tr.).

[2] Este vorba de cartea lui Jacques Le Goff, *La Naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981. Din păcate, această excelentă lucrare nu a cunoscut încă o ediție românească, dar câteva eseuri pe această temă („Timpul în Purgatoriu", „Gesturile în Purgatoriu" ș.a.) se regăsesc în volumul Jacques Le Goff, *Imaginarul medieval*, București, Ed. Meridiane, 1991, pp. 128-146 și 181-191 (n. tr.).

[3] Titlul original al lucrării este *Visio Alberici Cassinensis Coenobii Monachi Servi Servorum Christi Ultimi* ; manuscrisul a fost găsit în biblioteca mânăstirii Monte Cassino și publicat pentru prima dată de abatele Francesco Cancellieri, în 1814 (n. tr.).

ani, care a avut loc în anul 1111 sau puțin după aceea. Născut în castelul din Settefrati, în dioceza Sora din provincia Caserta, Alberic a devenit călugăr benedictin la scurt timp după însănătoșire. Girardo, care era la acea vreme (1111-1123) abate la mănăstirea Montecassino, a cerut unui anume frate Guido să consemneze povestea băiatului. Prin anul 1127, existau deja două versiuni ale acesteia, pe care Alberic însuși le considera inexacte. Împreună cu tânărul său prieten Pietro il Diacono (1107-1160), Alberic s-a apucat să revizuiască relatarea călătoriei sale pe lumea cealaltă. S-a dovedit că Guido inserase multe episoade neautentice, împrumutate din apocrife precum *Viața lui Adam și-a Evei* și *Călătoria lui Brendan*[29]. Totuși, chiar și după ce a fost expurgată, *Viziunea* lui Alberic pare a fi – cu excepția unui singur episod, care are un autentic aer șamanic – doar un alt compendiu de locuri comune apocaliptice. Cu siguranță, intertextualitatea a jucat un rol important în reelaborarea unei experiențe din copilărie, care trebuie să fi fost în mare măsură uitată după ce Alberic a crescut în mânăstire[30].

Înainte de a merge mai departe, să spunem din nou că, în cazul acestui text cel puțin, o influență islamică ar putea fi argumentată în mod plauzibil. Cel mai important traducător de opere medicale din arabă în latină, Constantin Africanul (1020-1087), și-a petrecut ultimii șaptesprezece ani de viață în mânăstirea Montecassino[31]. Prietenul lui Alberic, Pietro il Diacono, care l-a ajutat la redactarea versiunii din 1127 a *Viziunii*, este cunoscut în istoria medicinii pentru a fi catalogat operele lui Constantin. Este foarte posibil ca o tradiție orală, provenită de la Constantin însuși, să fi existat în Montecassino. Îmbibat de cultură musulmană, Constantin cunoștea cu siguranță *mi'râj* și probabil că a vorbit despre asta.

Cu toate acestea, viziunea lui Alberic nu poartă o amprentă clară a legendelor islamice. Băiatul a văzut cum o pasăre, asemănătoare unui porumbel, și-a vârât ciocul în gura lui și a scos ceva (sufletul ?) dinăuntrul său. Apoi, pasărea l-a apucat de păr cu ciocul și l-a ridicat deasupra pământului, arătându-i chinurile Infernului și bucuriile Paradisului. El a văzut în Infern „podul care se îngustează", care devenise pe atunci un motiv obișnuit în toate apocalipsele creștine, începând cu versiunea latină din secolul al X-lea a *Viziunii lui Ezdra*[32].

Mai influente decât viziunea lui Alberic au fost alte două apocalipse din secolul al XII-lea : *Viziunea lui Tundal* și *Purgatoriul Sfântului Patrick*[1]. *Viziunea lui Tundal* a fost scrisă în 1149 de călugărul irlandez Marc din Munster pentru stareța mănăstirii Sf. Pavel din Regensburg. Eroul este nobilul irlandez Tundal (sau Tnugdal), din orașul sudic Cashel, care trece timp de trei zile printr-o experiență la limita morții și care, după ce-și revine, își împarte toată averea săracilor și intră într-un ordin monastic[33]. Conform acestei povești, după o perioadă de confuzie în mijlocul unei mulțimi groaznice, un înger ca o stea strălucitoare a condus sufletul lui Tundal într-o călătorie în Infern și Paradis. Tundal își ispășește unele păcate lumești ducând o vacă sălbatică peste un pod lung de două mile (trei kilometri). Podul este îngust cât palma mâinii și plin de cuie ascuțite care îi rănesc picioarele (acestea sunt ciopârțite în bucăți și apoi recompuse la loc). Ispășirea păcatelor continuă, personajul este devorat de fiare cu „capete de metal incandescent și cu ciocuri tăioase", fript într-un cuptor și abandonat într-o văgăună adâncă, întunecoasă și rău mirositoare, unde sălășluiește Prințul Umbrelor, Lucifer însuși. Aici, sufletul lui Tundal este iertat și purtat, întâi, la câmpiile Purgatoriului și la fântâna vieții și, apoi, la reședințele cerești ale sfinților și virtuoșilor. O schemă narativă similară este urmată de povestea unei experiențe la limita morții, pe care a trăit-o în 1196 un călugăr din mănăstirea Evesham (Anglia)[34].

Purgatoriul Sfântului Patrick, scris în jurul anului 1189 de călugărul H. din Saltrey, se bazează pe existența unei faimoase peșteri, la Lough Derg, în Irlanda[2], asemănătoare peșterii de la Lebadeea, a lui Trophonius (v. *supra*, capitolul 8)[35]. Relatări referitoare la ciudatele proprietăți ale acestei peșteri producătoare de viziuni acoperă o perioadă de circa o mie de ani, până în 1497, când peștera a fost închisă temporar de papa Alexandru al VI-lea ; după o vreme, relatările

[1] Dacă *Visio Alberici* a avut parte de o difuzare limitată și târzie, în schimb cele două texte, *Visio Tundali* și *Purgatorium Sancti Patricii*, au beneficiat de o largă răspândire în Europa. Primul a fost tradus în limbile rusă, sârbo-croată, germană, olandeză etc., iar cel de-al doilea în franceză (în mai multe versiuni, prima la sfârșitul secolului al XII-lea), italiană, engleză etc. (n. tr.).

[2] Peștera se află pe o insulă, Station Island, din mijlocul unui lac, Lough Derg („Lacul Roșu"), în nordul Irlandei actuale, în vecinătatea graniței cu Irlanda de Nord britanică. În *Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii* apare pentru prima dată termenul *purgatoriu* (n. tr.).

au reapărut și au continuat până în secolul al XVIII-lea[1]. Permisiunea de a vizita peștera era greu de obținut. Reputația ei se baza pe legenda apariției lui Hristos într-o viziune a Sfântului Patrick[2]. În textul *Purgatoriului Sf. Patrick* se spune că, în timpul domniei regelui Ștefan, episcopul îi permite cavalerului irlandez Owein să viziteze Purgatoriul. Owein petrece cincisprezece zile rugându-se în biserică. După celebrarea liturghiei și primirea împărtășaniei, episcopul îl conduce până la intrarea în peșteră și apoi îl lasă să-și continue aventura. Rostind meru numele lui Isus Hristos, Owein rezistă numeroșilor demoni care îl târăsc într-o câmpie a chinurilor, apoi într-o văgăună de foc urât mirositoare și, în final, pe un pod lung, îngust, înalt și alunecos, ce trece peste „un râu lat și puturos, acoperit de flăcări și foc de pucioasă și colcăind de demoni"[36]. Ajunge în urmă până la Paradisul terestru, unde i se arată poarta Paradisului ceresc. Revenind în biserică, Owein se roagă din nou timp de cincisprezece zile, după care pleacă în pelerinaj la Ierusalim. La întoarcere, regele Ștefan îl trimite în Irlanda, ca interpret la o abație de coloniști proveniți din Anglia.

În *Viziunea lui Thurkill* (1206), se stabilește un paralelism curios între structura Paradisului și o catedrală[37]. Condus de Sf. Iulian la locul unde se adună sufletele morților, Thurkill – un muncitor sărac din Tunsted (Essex) – constată că lumea cealaltă arată ca „o biserică cu o structură minunată", o biserică dedicată Sfintei Fecioare, unde Arhanghelul Mihail și Apostolii Petru și Pavel îi judecă pe defuncți și le cântăresc sufletele pe o balanță. Văgăuna duhnitoare a Infernului se află în spatele peretelui nordic, focul Purgatoriului – „în partea estică a acestei biserici, între doi pereți", iar Muntele desfătării se găsește de partea cealaltă a unui lac glacial ; la el se poate ajunge doar traversând lacul peste un pod „plin de ghimpi și de țepi", care rănesc picioarele drumețului.

În alte cazuri, Paradisul arată ca un oraș. Urbanizarea a fost o altă trăsătură caracteristică Renașterii din secolul al XII-lea. După Colleen McDannell și Bernhard Lang, dezvoltarea centrelor urbane

[1] În 1632, Judecătorii Curții de Apel *(Lords Justices)* din Irlanda și, în 1704, regina Anna, au interzis intrarea în această peșteră. Pelerinajul la locul numit *Purgatoriul Sf. Patriciu* este practicat până în ziua de astăzi (n. tr.).

[2] Sf. Patrick (377-460) este considerat „apostolul irlandezilor" și „patronul Irlandei", fiind primul arhiepiscop din Irlanda, canonizat ulterior (n. tr.).

europene între anii 1150-1250 este paralelă cu promovarea unei reprezentări urbane a Paradisului. Marile catedrale gotice, construite în această perioadă, erau întruchiparea idealului unui Paradis urban[38]. Ca un exemplu al acestei tendințe, autorii citează viziunea călugăriței terțiare camaldoleze[1] Gherardesca da Pisa (1210-1269), care a văzut Ierusalimul ceresc, cu străzi făcute „din aurul cel mai curat și din pietrele cele mai prețioase", flancate de copaci de aur ; un oraș înconjurat de șapte castele somptuoase ale Fecioarei Maria, în care erau pregătite scaune pentru toți locuitorii Paradisului. Noul Ierusalim al călugăriței Gherardesca – conchid autorii – arată ca un *contado* („comitat") din Italia de nord sau ca un oraș înconjurat de castele[39]. Totuși, această concluzie nu poate fi generalizată la toate textele apocaliptice din această extraordinară perioadă ; dimpotrivă, unele dintre cele mai importante texte nu implică decor urban. Am examinat deja textul *Purgatoriului Sf. Patrick*, care se bazează pe un model antic de incubație în peșteră. Un alt exemplu este viziunea lui Gottschalk.

Gottschalk era un țăran german sărac și bolnăvicios, dar liber, care a trăit în Holstein (între Kiel și Hamburg) în a doua jumătate a secolului al XIII-lea. La 12 decembrie 1289, într-o marți, stăpânul lui, Heinrich, duce de Bavaria și Saxonia, l-a trimis să ajute la încercuirea soldaților lui Adolf din Dassel, puternicul său dușman care ocupase fortăreața Segerberg. Gottschalk se îmbolnăvește însă foarte grav. Între 17 și 20 decembrie intră într-o stare comatoasă, iar pe 20 decembrie sufletul îi părăsește corpul. Pe 24 decembrie, în Ajunul Crăciunului, cei care participaseră la asediu pleacă, luându-l și pe camaradul lor aproape lipsit de viață. Îi vor trebui acestuia cinci săptămâni pentru a-și reveni, dar din acel moment a avut halucinații și dureri de cap frecvente și-a suferit foarte tare și de pe urma rănilor căpătate în timpul călătoriei sale pe lumea cealaltă. El încetă să mai fie pe de-a-ntregul o ființă umană : o dată rămase cu piciorul prins în vatră, iar focul nu-i pricinui nici o arsură. Doi slujitori ai bisericii, cuprinși de mare interes pentru viziunile sale, au scris două relatări, diferite ca dimensiuni, care însă nu prezintă discrepanțe notabile între ele[40].

[1] Călugăriță de gradul al treilea din ordinul monastic întemeiat la Camaldoli (lângă Florența), la începutul secolului al XI-lea, de către Sf. Romuald (n. tr.).

Separat de corp, sufletul lui Gottschalk fu preluat de doi îngeri îmbrăcați în robe albe ca zăpada, care l-au dus undeva spre sud, la o mare adunare de suflete cu aspect uman. Unul dintre îngeri luă paisprezece perechi de încălțări din crengile unui tei și le înmână la tot atâția dintre cei prezenți. Toți ceilalți, inclusiv Gottschalk, au trebuit să traverseze desculți, în chinuri mari, un câmp lung de două mile (trei kilometri), plin de ghimpi ascuțiți. După o vreme, Gottschalk căzu la pământ, incapabil să mai înainteze. Îngerului i se făcu milă de el și-i aduse o pereche de încălțări. De cealaltă parte a câmpului, rănile căpătate de douăzeci și cinci de păcătoși se vindecară în mod miraculos, semn că ei s-au căit în timpul drumului.

Apoi au ajuns la un râu lat, care nu putea fi traversat altfel decât călcând pe vârfuri de săbii și sulițe îngrozitoare. Dar pentru cei 14 virtuoși și cei 25 de pocăiți erau plute pe apa râului, astfel că ei putură să treacă nevătămați. Ceilalți au fost desigur groaznic mutilați. Totuși, datorită căinței sincere manifestate, cei mai mulți fură și ei integrați în comunitatea drepților. Rămaseră doar șase păcătoși. Întregul grup ajunse în fine la o răscruce de drumuri ; de-aici, cinci dintre cei care primiseră încălțări au putut merge direct în Paradis, unde s-au transformat în ființe glorioase. Parte din ceilalți apucară pe „calea de mijloc", care duce în Purgatoriu. Doar Gottschalk și cei șase păcătoși fură purtați de înger spre a contempla teribilele chinuri din focul Infernului. Gottschalk recunoscu acolo mai mulți oameni din provincia sa, mai cu seamă criminali notorii. Dar pedeapsa nu părea să fie întotdeauna una veșnică. După ce erau prăjiți și răcoriți de mai multe ori la rând, unii dintre păcătoși erau eliberați. Îngerii, Gottschalk și doi din cei șase ce făcuseră drumul în Infern o porniră iar pe calea verde „de mijloc", care treptat începu să se lărgească. Trecură pe lângă trei palate, din ce în ce mai frumoase, locuite de nobili seniori care intonau rugăciuni și imnuri de glorie. Ajunseră apoi la pământul făgăduinței, a cărui priveliște minunată fusese anunțată de o adiere înmiresmată. Contemplând valea de un verde intens și lumina care-i învăluia pe însoțitorii săi, Gottschalk se întristă amarnic la gândul că va trebui să părăseacă acel loc și să se întoarcă la trupul său suferind. Înainte de-a pleca, el mai avu răgazul să vadă o mănăstire măreață, strălucitoare, unde cei drepți, sub supravegherea Sfântului Ioan Evanghelistul, își petreceau în fericire zilele, rugându-se. Apostolii le făceau vizite regulate, în acel moment fiind rândul Sfântului Andrei, pe care Gottschalk l-a și urmărit cum dirija corul preafericiților. Toți

arătau tineri și senini. Așteptau ziua învierii, când urmau să meargă în Paradis, pentru a se bucura de-o formă de existență de nouă ori încă mai glorioasă decât cea din Purgatoriu. În fine, până să se întoarcă la locul unde corpul îi era supravegheat de camarazii săi, Gottschalk mai zări și un minunat oraș al virtuoșilor aflați în rugăciune. Casele lor nu aveau ziduri și totul era deschis oricui, într-o comunitate generoasă, nepământeană[1].

„Divina Commedia"

Nimeni nu a făcut mai mult pentru popularitatea călătoriilor pe lumea cealaltă decât poetul florentin Dante Alighieri (1265-1321). Capodopera sa, *Divina Commedia*, este o lucrare clasică privind coborârea în Infern și înălțarea la Paradis. Paradisul este împărțit pe șapte niveluri, corespunzând celor șapte planete. Călăuzit inițial de fantoma poetului latin Virgiliu și apoi de Beatrice – o misterioasă ființă celestă a cărei dublură pământeană era o femeie ce murise tânără și căreia Dante îi jurase o dragoste și un devotament mistic – poetul traversează toate cercurile Infernului, ajungând până la văgăuna întunecoasă a lui Lucifer însuși, pentru ca apoi să se ridice din nou pe muntele Purgatoriului și să viziteze, una câte una, sferele Paradisului. Produs de o inegalabilă ingeniozitate poetică și de un mare rafinament teologic, *Divina Commedia* a făcut obiectul a nenumărate interpretări.

Nu intenționez să iau vreo poziție în cadrul disputei referitoare la „originile" acestei opere. Toate apocalipsele trecute în revistă mai sus sunt, într-un anume sens, „sursele" sale. Desigur, probabilitatea ca *Divina Commedia* să se bazeze pe *mi'râj* este extrem de slabă. Scenariul anterior cel mai apropiat de scenariul lui Dante este probabil cel din *Viziunea lui Pavel* și cel din multe alte relatări ale vizitelor în Infern existente în epocă. Ideea transformării sferelor planetare în sălașuri ale sfinților era antică și prestigioasă. Contemporanii lui Dante au reînviat universul aristotelico-ptolemeic, magistral descris în *Summa* lui Toma d'Aquino (1225-1274). În afară de aceasta, a fost o eroare a savanților moderni să creadă că Dante ar fi putut împrumuta ideea călătoriei prin „cerurile astronomice" din legendele referitoare

[1] V. și *Vedeniile mamei lui Guibert de Nogent* din *De vitae sua*, de la începutul secolului al XII-lea, în J. Le Goff, *Imaginarul medieval, ed. cit.*, p. 157 (n. tr.).

la *mi'râj*, pentru simplul motiv că în aceste legende cerurile nu sunt niciodată asociate cu planetele.

O dată cu Dante, cercetarea privind călătoriile în alte lumi se încheie. Destul de surprinzător este faptul că încheierea este perfect circulară : sfârșitul acestei cărți ne conduce din nou la începutul ei. Făcând abstracție de complexitatea sa culturală, povestea lui Dante pare să se încadreze în modelul de care ne-am ocupat înainte să fi început trecerea în revistă istorică pe care am întreprins-o. Este povestea unui om vizitat de duhul unui poet mort demult și de cel al unei tinere femei înzestrate cu puteri supranaturale. Cei doi îi prezintă lumea fantomelor, unde Dante întâlnește mulți oameni din orașul său, torturați pentru păcatele lor, și este martorul destinului glorios al celor merituoși, care au ajuns în Paradis.

Redusă la nucleul său, povestea lui Dante este o poveste șamanică, o poveste care ar fi putut avea loc în orice spațiu sau timp, plasându-se printre cele pe care le-am analizat mai sus. Probabil că de aceea ea continuă să ne capteze atenția, într-o epocă în care interesul pentru experiențe la limita morții și în afara corpului nu este mai mic decât era în secolul al XIII-lea. Cu toate că avem literatura populară a secolului nostru referitoare la astfel de experiențe, poemul lui Dante nu încetează să ne emoționeze.

CONCLUZII

Această carte este concepută ca o trecere în revistă pe criterii spațio-temporale a călătoriilor în alte lumi și de aceea ea nu ajunge la vreo concluzie anume. Cu toate acestea, în ciuda varietății lor, majoritatea dacă nu toate tradițiile studiate aici prezintă un număr de trăsături fundamentale comune. În primul rând, este credința într-un „suflet liber", care supraviețuiește după moarte, ca fantomă. Pe de altă parte, în anumite condiții, acest suflet se poate separa de corp și poate vizita lumea fantomelor. Unele dintre situațiile în care se poate produce separarea sunt leșinul, visul, experiențele la limita morții, stările de alterare a conștiinței prin intermediul halucinogenelor și prin deprivare senzorială sau, dimpotrivă, prin bombardament senzorial.

Șamanul este un specialist în separarea sufletului de trup și, ca atare, el poate funcționa și ca invocator de suflete. Invocarea sufletelor este una dintre activitățile pe care le-am întâlnit, aproape constant, în toate vechile tradiții ale omenirii. Datorită vizitelor sale repetate în lăcașurile fantomelor, șamanul cunoaște cu exactitate geografia tărâmului morților ; el poate să-l descrie și adesea „pune în scenă" întâlniri cu morții. Între descrierea Infernului de către un medium invocând un suflet la Singapore, pe de o parte, și aceeași descriere din *Divina Commedia* a lui Dante, pe de altă parte, este doar o diferență de discurs și de teologie ; ambele împărtășesc ideea pedepsei infernale și schema narativă a conversației cu fantome familiare.

Înseamnă oare aceasta că originea călătoriilor în lumea de dincolo trebuie căutată în șamanism ? Este mai rezonabil să credem că ea precede cristalizarea complexului șamanic ca atare. De fapt, ar putea să aibă rădăcini paleolitice.

Cum putem explica această continuitate din acele timpuri străvechi și până în zilele noastre ? Este inutil, în acest caz, să căutăm un model general de difuzare istorică. Deși, inevitabil, credințele s-au influențat reciproc și au fuzionat, toate tradițiile umanității s-au dezvoltat în paralel, plecând de la premise analoge. Rezultatul este o surprinzătoare unitate în diversitate.

Diversitatea constă în numătul mare de tipuri de tărâmuri ale spiritelor și în genurile, adesea deconcertante, de delicte etice care sunt pedepsite sau de merite care sunt răsplătite în lumile morților. Însă ideea existenței unor astfel de lumi, precum și a recompensei și a pedepsei, este foarte larg răspândită.

Cu cât o religie este mai complexă, cu atât mai complexă devine lumea morților. În unele cazuri, noțiunea de „lume de dincolo" face obiectul unor interpretări extrem de sofisticate. În budismul tibetan, de exemplu, viața postumă, în ciuda faptului că apare drept concretă, este doar o altă creație a minții. Cunoașterea acestui lucru poate permite evitarea capcanelor din viața postumă și părăsirea lumii. Într-un anume sens, avem de-a face aici cu noțiunea larg răspândită de „a doua moarte", care în budism reprezintă un scop important de atins, în timp ce în alte religii este considerată o soartă oribilă, împărtășită de unii morți fără de noroc.

Analizând serii mai complexe ale călătoriilor în alte lumi aparținând unei aceleiași tradiții, se pot trage concluzii tipologice. Astfel, de exemplu, rezultă că tradiția evreiască prezintă un număr de trăsături constante, una dintre cele mai importante fiind aceea că personajul căruia i se arată alte lumi nu recurge la droguri și nici la alte mijloace pentru a-și provoca o viziune. Pur și simplu, el zace adormit pe un pat, de regulă într-o stare de depresiune. Pe de altă parte, în tradiția greacă vizitele în alte lumi survin într-o stare la limita morții sau ca urmare a incubației, iar în tradiția iraniană consumul de halucinogene face parte din scenariu. Apocalipsele paleocreștine nu sunt decât o continuare a modelului evreiesc, în timp ce, în evul mediu târziu, viziunile altor lumi sunt mult mai adesea provocate de experiențe la limita morții, trăsătură care a devenit caracteristica exemplară a apocalipselor din secolul al XII-lea și al XIII-lea.

Cea mai mare parte a relatărilor despre călătorii în alte lumi care au fost analizate mai sus pot încă să ne satisfacă sensibilitatea estetică, dar ne fac să surâdem dacă luăm în considerație veridicitatea și actualitatea lor. Nici una nu poate satisface așteptările noastre privind viața postumă, nici platonicienele „insule ale fericiților", nici dantescul Paradis astronomic. Examinând mărturiile referitoare la experiențele la limita morții și în afara corpului din ultimii treizeci de ani, constatăm că, de regulă, le lipsește o caracteristică fundamentală în majoritatea vechilor apocalipse : după moarte, nu mai există nici pedeapsă, nici recompensă. Pe de altă parte, știința însăși a deschis per-

spective uimitoare în domeniul explorării altor lumi și, câteodată, în domeniul altor dimensiuni ale spațiului. În consecință, călătoriile noastre în alte lumi pot duce la universuri paralele și la tot felul de lumi posibile sau chiar imposibile.

Să fie oare acesta un semn că a încetat credința în existența unui tărâm al fantomelor ? Să fie un semn că invocarea sufletului este o chestiune care aparține trecutului ? Nu neapărat. Singura concluzie pe care o putem trage din multiplicitatea actualelor reprezentări ale altor lumi este aceea că noi trăim într-o stare de avansat pluralism al altor lumi. Prin *science fiction*, aceste reprezentări au ajuns la o expansiune fără precedent, fără să fie corelate cu vreo viziune fundamentală asupra lumii. Într-adevăr, chiar și universul lui Isaac Asimov, care este printre cele mai ,,clasice" și coerente, se vădește uneori imprevizibil și poate rezerva întâlniri cu dimensiuni invizibile. Oricare ar fi convingerea noastră despre univers, un lucru pare să fie sigur : doar puțini dintre noi mai împărtășesc încă rudimentara ipoteză a unui ,,suflet separabil". Alte modele mentale, mai sofisticate și inspirate de cibernetică și de inteligența artificială, le înlocuiesc pe cele vechi. Deși, în multe cazuri, mai confundăm încă spațiul nostru mental cu spațiul din afara noastră, suntem din ce în ce mai înclinați să înțelegem că primul nu este mai puțin interesant decât cel de-a doilea și că în el pot avea loc tot felul de întâlniri misterioase. În orice caz, explorarea spațiului nostru mental este abia la începuturile sale.

În același timp, nici o credință veche referitoare la alte lumi nu a fost complet abandonată ; fiecare are încă cel puțin un număr restrâns de adepți. Psihoterapia recomandă explorarea universurilor imaginare în scopuri diverse și în forme multiple, de la zborul în vis al lui Robert Desoille, până la interpretarea de tip Senoi a viselor (una dintre farsele terapeutice ale secolului). O tehnică terapeutică printre cele mai populare din mișcarea *New Age* este ,,regresiunea la viețile trecute", bazată pe o călătorie mentală care presupune o călătorie în timp. Literatura *New Age* abundă în călătorii similare în alte lumi.

Este puțin probabil că ne vom întoarce vreodată la certitudinile trecutului, care puteau fi liniștitoare, dar erau de regulă și rudimentare. Alte lumi fără limită vor continua să fie multiplicate de mințile noastre, care își vor explora astfel propriile posibilități nelimitate.

NOTE

INTRODUCERE

1. Rezultatele acestor sondaje sunt prezentate în rezumat în volumul George Gallup Jr. (cu Wiliam Proctor), *Adventures in Immortality*, New York, McGraw Hill, 1982, p. 31 sq. și p. 183 sq.

2. V. I.P. Culianu, *Eros and Magic in the Renaissance*, traducere în engleză de Margaret Cook, Chicago & London, University of Chicago Press, 1987, pp. 244-245, n. 21[1].

3. Gallup și Proctor, *Adventures...*, pp. 6-15 (pasajul citat este la p. 15).

4. J.G. Frazer, *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*, vol. 2 : *The Belief among the Polynesians*, London, Macmillan, 1922, p. 148 sq.

5. V. I.P. Culianu, *Psychanodia I. A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and Its Relevance*, Leiden, Brill, 1983 și *idem*, *Expériences de l'extase. Extase, ascension et récit visionnaire de l'Hellénisme au Moyen Age*, Paris, Payot, 1984.

Capitolul 1. TRUSA ISTORICULUI PENTRU A PATRA DIMENSIUNE

1. Albert Einstein, *Relativity: The Special and General Theory*, trad. R.W. Lawson, New York, Ed. Peter Smith, 1920, 3, 30 ; cf. Milton K. Munitz, *Theories of the Universe. From Babilonian Myth to Modern Science*, New York, Macmillan, 1965, p. 276.

2. Despre viața și activitatea lui Albert Einstein, v. excelenta lucrare a lui Abraham Pais, ,,*Subtle is the Lord...* " *: The Science and the Life of Albert Einstein*, Oxford University Press, 1982.

3. Pentru ,,o călătorie cu călăuză prin universuri superioare", v. cărțile lui Rudy Rucker, *Geometry, Relativity and the Fourth Dimension*, New York, Dover, 1977 și *The Fourth Dimension. A Guided Tour of the Higher Universes*, Boston, Houghton Mifflin, 1984. Pentru discuții incitante, sunt în mod special îndatorat lui H.S. și studen-

[1] V. ed. rom.: Ioan Petru Culianu, *Eros și magie în Renaștere*, trad. de Dan Petrescu. Prefață de Mircea Eliade, postfață de Sorin Antohi. București, Nemira, 1994 (n.tr.).

ților care au participat la seminarul meu cu tema „A patra dimensiune“ de la Universitatea din Chicago : Michael Allocca, Margaret Arndt-Caddigan, Beatrice Briggs, Nathaniel Deutsch, Julia Dulocq, Jenifer Jesse, Shannon Robinson, Stephanie Stamm, Leslie Steinfeld și Greg Spinner.

4. V. *A Reader. A Selection from the Writings of Jorge Luis Borges*, ed. Emir Rodriguez Monegal și Alastair Reid, New York, Dutton, 1981, p. 111 sq.

5. Pentru bibliografie, v. cartea mea *Eros and Magic...*

6. Aceste detalii biografice sunt preluate din introducerea lui Rudy Rucker la volumul *Speculations on the Fourth Dimension. Selected Writings of Ch. H. Hinton*, ed. R. Rucker, New York, Dover, 1980 și din cartea lui R. Rucker, *The Fourth Dimension*, pp. 64-68.

7. Fragmente din scrierile lui Hinton au fost publicate de Rudy Rucker (v. *supra*, nota 3). Destul de straniu este faptul că, deși Hinton nu a fost un ocultist remarcabil și, în afară de extraordinara dificultate a operațiunilor sale incitante cu cuburi, principalul său defect a fost acela de a-și fi depășit epoca cu un secol, scrierile sale *Scientific Romances* și *The Fourth Dimension* (ediția Allen & Unwin, 1912) au fost retipărite în colecția „The Occult“, Arno Press, New York.

8. V. Pais, *Science and Life of Einstein*, p. 520.

9. *Idem*, p. 13.

10. V. Edwin Abbott, *Flatland*, cu o prefață de Isaac Asimov, New York, Harper & Row, 1983.

11. Astrienii pot în realitate să se miște numai într-o singură direcție, prin analogie cu ființele umane care pot cu greutate să se miște în mai mult de două direcții.

12. Asupra timpului ca percepție a celei de-a treia dimensiuni la ființele plate, v. mai ales Hinton, *The Fourth Dimension*, p. 23 sq.

13. Potrivit viziunii lui A. Einstein asupra lumii, *spațiul-timp* poate fi configurat ca un *continuum* cvadridimensional solid, temporalitatea fiind pură iluzie. Nu este deloc limpede de ce timpul curge numai într-o singură direcție. Și nu este nici un motiv categoric ca cineva să nu se poată mișca înainte și înapoi pe *continuum*, în orice punct din *spațiul-timp* ar dori. Cu alte cuvinte, se pare că multe dintre limitele noastre sunt mai dificil de explicat decât unele dintre libertățile noastre.

14. V. Rudy Rucker, *Geometry...*

15. O bună analiză a acestor probleme la Paul Davies, *Superforce. The Search for a Grand Unified Theory of Nature*, New York, Simon & Schuster, 1984.

16. Lewis Carroll, *The Complete Works*, introducere de Alexander Woolcott, Modern Library Giants, f.a. ; pentru cronologie, v. Sidney Herbert Williams, *A Handbook of the Literature of the Rev. C.L. Dodgson (Lewis Carroll)*, London, Oxford University Press, 1931. Jurnalul lui Dodgson este folosit și comentat exhaustiv de Anne Clark, *Lewis Carroll. A Biography*, New York, Schocken Books, 1979.

17. Ruth Brandon, *The Spiritualists. The Passion for the Occult in the Nineteenth and Twentienth Centuries*, New York, Alfred A. Knopf, 1983.

18. În această privință, v. cartea destul de discutabilă a lui Stephen E. Braude, *The Limits of Influence. Psychokinesis and the Philosophy of Science*, New York & London, Routledge & Kegan Paul, 1986. Braude vede în sfântul franciscan Giuseppe Desa di Copertino (1603-1663) – care adesea levita și câteodată îi antrena și pe alții în zborurile sale – pe campionul fenomenelor paranormale.

19. V. cartea Janetei Oppenheim, *The Other World. Spiritualism and Psychical Research in England, 1850-1914*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, p. 23.

20. Oppenheim, *The Other World*, pp. 23-24.

21. Braude, *The Limits of Influence*, p. 160.

22. *Ibidem*.

23. V. în special P.D. Ouspensky, *Tertius Organum. The Third Canon of Thought. A Key to the Enigmas of the World*, trad. N. Bessaraboff & C. Bragdon, New York, Vintage Books, 1970.

24. Pentru Ouspensky ca discipol al lui Gurdjieff, v. P.D. Ouspensky, *In Search of the Miraculous. Fragments of an Unknown Teaching*, New York, Harcourt & Brace, 1949.

25. P.D. Ouspensky, *A New Model of the Universe: Principles of the Psychological Method in Its Applications to Problems of Science, Religion and Art*, New York, Vintage Books, 1971 (prima ediție în 1931).

26. Sri Paramahansa Yogananda, *The Autobiography of a Yogi*, Bombay, Jaico Publishing House, 1975. Această carte a fost publicată pentru prima dată în 1946, iar o ediție revăzută a apărut în 1951.

27. Yogananda, *Autobiography...*, p. 79.

28. *Idem*, pp. 141-142.

29 *The Aleph*, în Borges, *A Reader...*, traducere de N.T. di Giovanni.

30. V. Robert A. Monroe, *Journeys Out of the Body*, prefață de Charles Tart, Garden City, N.Y., Doubleday, 1971.

31. Flora Curtois, *An Experience of Enlightenment*, Madras & London, Theosophical Publishing House, 1986, p. 11.

32. *Ibidem*, pp. 34-35.

33. V. Charles T. Tart (editor), *Altered States of Consciousness. A Book of Readings*, New York, John Wiley & Sons, 1969.

34. *Readings from Scientific American*, Timothy J. Tyler, „Altered States of Awareness“, San Francisco, W.H. Freeman, f.a. (dar după 1972).

35. V. A. Brierre de Boismont, *Hallucinations. The Rational History of Apparitions, Visions, Dreams, Ecstasy, Magnetism and Somnambulism*, Philadelphia, Lindsay & Blakiston, 1853, cap. 19. Cercetarea modernă încă mai folosește conceptul de „halucinație“ ; v. Ronald K. Siegel, „Hallucinations“, în *Readings from Scientific American. The Mind's Eye*, introducere de Jeremy M. Wolfe, New York, W.H. Freeman, 1986, p.108 sq.

36. V. Traugott Konstantin Oesterreich, *Possession. Demoniacal and Other*, Secaucus, N.J., Citadel Press, 1974.

37. Raymond Moody, *Life after Life*, Atlanta, Bantam, 1975.

38. Kenneth Ring, *Life at Death. A Scientific Investigation of the Near-Death Experience*, New York, Coward, McCann and Geoghehan, 1980, pare a fi cartea cea mai cunoscută ; v. de asemenea excelenta analiză a lui Carol Zaleski, *Otherworld Journeys. Accounts of Near-Death Experience in Medieval and Modern Times*, New York & Oxford, Oxford University Press, 1987.

39. Raymond Moody, *Life after Life*, pp. 21-22 ; C. Zaleski, *Otherworld Journeys*, pp. 102-103.

40. C. Zaleski, *Otherworld Journeys*, pp. 107-108.

41. *Idem*, p.189.

42. V. Weston La Barre, *The Peyote Cult*, Hamden, Shoe String Press, 1964, p. 232.

Capitolul 2. SUFLET LIBER CAUTĂ SUFLET LIBER. O SCHIȚĂ A ȘAMANISMULUI

1. V. studiile lui H.G. Kippenberg, citate în articolul meu, I.P. Culianu, „Mircea Eliade at the Crossroads of Anthropology“, în „Neue Zeitschrift für Systematische Theologie“, 27, 1985, pp. 123-131.

2. J.G. Frazer, *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*, vol. 1, *The Belief among the Aborigines of Australia, the Torres Straits Islanders, New Guinea and Melanesia* ; vol. 2, *The Belief among the Polynesians* ; vol. 3, *The Belief among the Micronesians*, London, Macmillan, 1913, 1922, 1924.

3. Hans Fischer, *Studien über Seelenvorstellungen in Ozeanien*, München, Klaus Renner, 1965.

4. Aceste două feluri de suflete sunt de regulă amestecate, iar „sufletul corporal“ poate efectua și el călătorii pe lumea cealaltă ; distincția dintre ele rămâne de ordin general.

5. J.G. Frazer, *Belief in Immortality*, vol. 2, p. 85.

6. *Idem*, vol. 1, p. 466.

7. *Idem*, vol. 1, pp. 464-465.

8. *Idem*, vol. 3, p. 49.

9. *Idem*, vol. 3, p. 355.

10. *Idem*, vol. 3, p. 167.

11. *Idem*, vol. 3, p. 118.

12. Hans Fischer, *Studien*...

13. L. Leertouwer, *Het beeld van de ziel bij drie sumatraanse volken*, Groningen, Drukkerijen bv, 1977.

14. *Idem*, p. 222.

15. Ivar Paulson, *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordeurasischen Völker. Eine religionsethnographische und religionsphänomenologische Untersuchung*, Stockholm, Ethnographical Museum of Sweden, 1958.

16. Åke Hultkrantz, *Conceptions of the Soul among North American Indians. A Study in Religious Ethnology*, Stockholm, Etnographical Museum of Sweden, 1953.

17. Lawrence E. Sullivan, *Icanchu's Drum. An Orientation to Meaning in South American Religions*, New York, Macmillan, 1988.

18. Vilmos Dioszegi, *Tracing Shamans in Siberia. The story of an Ethnographical Research Expedition*, Oosterhout, Anthropological Publications, 1968.

19. V. Basilov, „Shamanism in central Asia“, in Agehananda Bharati (ed.), *The Realm of the Extra-Human. Agents and Audiences*, The Hague & Paris, Mouton, 1976, pp. 150-153.

20. Ivar Paulson, *Die Primitiven*..., p. 331 sq.

21. Åke Hultkrantz, *Conceptions of the Soul*..., p. 259 sq.

22. *Ibidem*, p. 280.

23. L.E. Sullivan, *Icanchu's Drum*, p. 425.

24. *Idem*, p. 451.

25. *Ibidem*.

26. A.P. Elkin, *Aboriginal Men of High-Degree*, New York, St. Martin's Press, 1978, p. 47.

27. *Idem*, p. 53.
28. *Idem*, pp. 53-57.
29. V. I.P. Culianu, *Iter in silvis*, vol. 1, Messina, EDAS, 1981, pp. 97-108.
30. *Idem*, p. 107.
31. Ioan M. Lewis, *Ecstatic Religion. An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Harmondsworth, Penguin Books, 1971.
32. V. Felicitas D. Goodman, *Speaking in Tongues. A Cross-cultural Study of Glossolalia*, Chicago, Chicago University Press, 1972, p. 60 ; Barbara W. Lex, „Altered States of Consciousness in Northern Iroquoian Ritual", în A. Bharati (ed.), *The Realm of Extra-Human*, pp. 277-300 ; Vincent Crapanzano & Vivian Garrison (ed.), *Case Studies in Spirit Possession*, New York, John Wiley & Sons, 1977.
33. Carlo Ginzburg, *I benandanti*, Torino, Einaudi, 1966.
34. Carlo Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del Sabba*, Torino, Einaudi, 1989 ; v. recenzia mea în „Times Literary Supplement", London, 15-21 Decembrie, 1989, rubrica „Liber", p. 14.
35. Pentru opinia altor istorici în această privință, v. recenta carte a lui Robert I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society*, Oxford, Blackwell, 1987.
36. V. cartea mea *Eros and Magic*, p. 245.

Capitolul 3. COMORI ÎNTUNECATE. CĂLĂTORII ÎN ALTE LUMI ÎN RELIGIA MESOPOTAMIANĂ

1. A. Leo Oppenheim, *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1964.
2. Thorkild Jacobsen, *The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion*, New Haven & London, Yale University Press, 1976.
3. Textele sumeriene și accadiene sunt preluate din James B. Pritchard (ed.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (voi nota cu *ANET)*, Princeton, Princeton University Press, 1955, vol. 1, traducere din sumeriană de S.N. Kramer și din accadiană de E.A. Speiser. Unele dintre textele din această neprețuită colecție sunt incluse în cărți mai accesibile : J.B. Pritchard (ed.), *The Ancient Near East*, vol. 1, *An Anthology of Texts and Pictures*, Princeton, Princeton University Press, 1958 și în alte antologii de texte precum Walter Beyerlin (ed.), *Near Eastern Religious Texts Relating to the Old Testament*, London, SCM Press, 1978. Rezumate comode se află în S.H. Hooke, *Middle Eastern Mythology*, Harmondsworth, Penguin Books, 1963. Epopeea lui Ghilgameș este foarte accesibilă în traducerea lui N.K. Sandars, *The Epic of Gilgamesh*, Harmondsworth, Penguin Books, 1972. Cartea lui T. Jacobsen, *The Treasure of Darkness*, conține comentarii edificatoare pe marginea tuturor acestor texte.
4. V. T. Jacobsen, *The Treasures of Darkness*, p. 195.
5. În traducerea lui E.A. Speiser, în James B. Pritchard (ed.), *ANET*, p. 75.
6. *Idem*, tăblița IX, 1 ; p. 88.
7. *Idem*, tăblița IX, 2, versuri 4-5 ; p. 88.
8. *Idem*, tăblița X, 3 ; p. 90.
9. T. Jacobsen, *The Treasures of Darkness*, p. 57.
10. *Idem*, p. 60.
11. J.-M. Aynard, „Le Jugement des Morts chez les Assyro-Babyloniens", în *Sources Orientales. Le Jugement des morts*, Paris, Seuil, 1961, pp. 90-91.
12. E.A. Speiser, în J. Pritchard, *ANET*, p. 97.
13. *Idem*, tăblița XII, 84-85 ; p. 98.
14. *Idem*, p. 118.

Capitolul 4. MARIONETE, TEATRE ȘI ZEI. CĂLĂTORII ÎN ALTE LUMI ÎN EGIPTUL ANTIC

1. Marie Weynants-Ronday, *Les Statues Vivantes*, Bruxelles, Fondation Egyptologique, 1926.
2. A. Rosalie David, *The Ancient Egyptians. Religious Beliefs and Practices*, London & New York, Routledge & Kegan Paul, 1982, p. 59.
3. Raymond O. Faulkner (trad.), *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Oxford, Clarendon Press, 1969.
4. Raymond O. Faulkner (trad.), *The Ancient Egyptian Coffin Texts*, 3 vol., Warminster, Aris & Philips, 1973-1978 ; Paul Barguet, *Les textes des sarcophages égyptiens du Moyen Empire*, Paris, Éditions du Cerf, 1986.
5. Raymond O. Faulkner (trad.), *The Ancient Egyptian Book of the Dead*, ed. Carol Andrews, New York, Macmillan, 1985.
6. R.O. Faulkner, *Pyramid Texts*, nr. 302.
7. *Idem*, nr. 467.
8. *Idem*, nr. 509.
9. *Idem*, nr. 539.
10. *Idem*, nr. 317.
11. *Idem*, nr. 273-274.

12. *Idem*, nr. 515-522.
13. *Idem*, nr. 467.
14. Paul Barguet, *Les textes des sarcophages...*, p. 13.
15. R.O. Faulkner, *Coffin Texts*, descântecul 473, parte din seria privind năvodul, care se întinde de la descântecul 473 la descântecul 481.
16. *Idem*, descântecul 479.
17. Paul Barguet, *Les textes des sarcophages...*, p. 28.
18. R.O. Faulkner, *Coffin Texts*, descântecul 441.
19. *Idem*, descântecul 443.
20. Paul Barguet, *Les textes des sarcophages...*, p. 27.
21. R.O. Faulkner, *Coffin Texts*, descântecele 1029 sq.
22. *Idem*, descântecul 1131.
23. *Idem*, descântecul 1156.
24. Acest fapt a fost demonstrat deja de Raymond Weill, *Le Champ des Roseaux et le Champ des Offrandes dans la religion funéraire et la religion générale*, Paris, Paul Geuthner, 1936.
25. *Idem*, p. 19.

Capitolul 5. CĂLĂTORIILE PE COCORI, INVOCAREA SUFLETULUI ȘI MIRESELE-FANTOMĂ ÎN CHINA TAOISTĂ

1. Isabelle Robinet, *Méditation taoïste*, Paris, Dervy Livres, 1979, p. 68.
2. *Idem*, p. 69.
3. *Idem*, pp. 249-250.
4. Cf. Berthold Laufer, *The Prehistory of Aviation*, Anthropological Series 18 :1, Publication 253, Chicago, Field Museum of Natural History, 1928, p. 29.
5. *Idem*, p. 26.
6. *Ibidem*.
7. Cf. J.J.M. de Groot, *The Religious System of China. Its Ancient Forms, Evolution, History and Present Aspect ; Manners, Customs and Social Institutions Connected Therewith*, vol. 4-6, Leiden, E.J. Brill, 1901-1910, pp. 320-323.
8. B. Laufer, *The Prehistory of Aviation*, p. 28.
9. *Idem*, p. 18.
10. *Idem*, p. 15.
11. *Idem*, pp. 14-17.
12. *Idem*, p.19.
13. *Idem*, p. 23.

14. V. nota 7.
15. J.J.M. de Groot, *The Religious System of China*, pp. 51-53.
16. *Idem*, pp. 126-127.
17. *Idem*, pp. 100-102.
18. *Idem*, p. 103.
19. *Idem*, pp. 103-104.
20. *Idem*, pp. 105-106.
21. *Idem*, p. 134 sq.
22. *Idem*, pp. 190-191.
23. Alan J.A. Elliott, *Chinese Spirit-Medium Cults in Singapore*, London, School of Economics, 1955.
24. *Idem*, p. 139.
25. David K. Jordan, *Gods. Ghosts and Ancestors. The Folk Religion of a Taiwanese Village*, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1972, p. 141.
26. John Blofeld – care afirmă că a petrecut șaptesprezece ani în China, înainte de cel de al doilea război mondial – a vizitat schituri taoiste în care cei mai serioși adepți încercau să-și metamorfozeze carnea trupului „într-o strălucitoare substanță diamantină, lipsită de greutate și totuși dură ca jadul", deși, în mod obișnuit, cei mai mulți taoiști „își modelau corpuri-spirit, astfel ca ele să fie desăvârșite înainte ca ei să moară" ; cf. John Blofeld, *Taoist Mysteries and Magic*, Boulder, Shambhala Publications, 1982, pp. 47-48.
27. Michael Saso, *The Teachings of Taoist Master Chuang*, New Haven & London, Yale University Press, 1978.
28. I. Robinet, *Méditation...*, p. 308.
29. John Lagerwey, *Taoist Ritual in Chinese Society and History*, New York & London, Macmillan-Collier, 1987.
30. *Idem*, p. 53.
31. *Idem*, pp. 53-55.
32. *Idem*, p. 66.
33. *Idem*, p. 69.
34. *Idem*, p. 78.
35. *Idem*, p. 80.
36. *Idem*, p. 81.
37. *Idem*, p. 83.
38. *Idem*, p. 88.
39. *Tao tsang* 1221 *(Shang-ch'ing ling-pao ta-fa)*, tradus în John Lagerwey, *op. cit.*, p. 156.
40. John Lagerwey, *op. cit.*, pp. 191-192.
41. *Idem*, p. 197.

42. *Idem*, pp. 216-228.

Capitolul 6. CĂLĂTORII PRIN MINTE. BUDISMUL ȘI CĂLĂTORIILE ÎN ALTE LUMI

1. R. Gordon Wasson & Wendy Doniger O'Flaherty, *Soma. Divine Mushroom of Immortality*, New York, Harcourt, Brace, Jovanovitch, f.a. ; partea a doua, intitulată „The Post-Vedic History of the Soma" (pp. 95-151), este elaborată de W.D. O'Flaherty.

2. V. S.G.F. Brandon, *The Judgment of the Dead. The Idea of Life after Death in the Major Religions*, New York, Scribner's Sons, 1969, pp. 166-167.

3. V. Geoffrey Parrinder, *The Indestructible Soul. The Nature of Man and Life after Death in Indian Thought*, London, Allen & Unwin, 1973, p. 88.

4. Herbert Günther (Guenther), *Das Seelenproblem in alteren Buddhismus*, Konstanz, K. Weller, 1949.

5. V. Gherardo Gnoli, „Ashavan. Contributo allo studio del Libro di Ardâ Virâz", în „Iranica", Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1979, pp. 427-428.

6. Hemacandra, *Trisastisalakapurusacarita* I, 852-862, citat de William Norman Brown, *The Indian and Christian Miracles of Walking on the Water*, Chicago & London, Open Court, 1928, p. 16.

7. Patanjali, *Yogasutra* 3, 42 ; v. W. N. Brown, *op. cit.*, p. 16.

8. V. Mircea Eliade, *Yoga. Immortality and Freedom*, New York, Sheed & Ward, 1964, cap. 8.

9. J. Moussaieff Masson, *The Oceanic Feeling. The Origins of Religious Sentiment in Ancient India*, Doordrecht, Reidel, 1980, p. 33.

10. June McDaniel, *The Madness of the Saints. Ecstatic Religion in Bengal*, Chicago, The University of Chicago Press, 1989, p. 93.

11. *Idem*, pp. 94-95.

12. *Idem*, p. 101.

13. *Digha nikaya* 2 ; citat de H. Günter, *Seelenproblem* și de W.N. Brown, *Miracles*, p. 15 (traducerea în engleză îmi aparține).

14. *Digha nikaya*, „Mahaparinibbana", sutra 16, citat de Brown, *op. cit.*, p.18.

15. *Lalita vistara*, citat de W.N. Brown, *op. cit.*, p. 18 ; pentru alte referințe, v. *supra*.

16. John S. Strong, „Wenn der magische Flucht misslingt", în H.P. Duerr (ed.), *Sehnsucht nach dem Ursprung*, Frankfurt, Syndicat, 1983, pp. 503-518 ; v. cartea mea, *Expériences de l'extase*, Paris, Payot, 1984, pp. 99-101.

17. J.R. Haldar, *Early Buddhist Mythology*, London, Luzac & Co., 1977 ; Bimala Charan Law, *The Buddhist Conception of Spirits*, Calcutta, Thacker, Spink & Co., 1923.

18. V. *The Tibetan Book of the Great Liberation or The Method of Realizing Nirvana through Knowing the Mind*, ediție și introducere de W.Y. Evans-Wentz, London, Oxford & New York, Oxford University Press, 1968.

19. Două traduceri ale cărții *Bardo thödöl* sunt accesibile azi în engleză : cea tradițională, *The Tibetan Book of the Dead or The After-Death Experiences on the Bardo Plane*, tradusă de Lama Kazi Dawa Samdup, editată de W.Y. Evans-Wentz, London, Oxford & New York, Oxford University Press, 1957 ; și alta, mai recentă și mai îngrijită, *The Tibetan Book of the Dead. The Great Liberation through Hearing in the Bardo*, de Guru Rimpoche după Karma Lingpa, trad. de Francesca Fremantle și Chögyam Trungpa, Berkeley & London, Shambhala Publications, 1975.

20. Fremantle și Trungpa, *The Tibetan Book of the Dead*, p. 40.

21. *Idem*, pp. 39-40.

22. V. B.C. Law, *The Buddhist Conception of Spirits, ed. cit.*, p. 2 sq.

23. Fremantle și Trungpa, *The Tibetan Book of the Dead*, p. 60.

24. *Idem*, p. 69.

25. *Ibidem*.

26. *Idem*, pp. 216-222.

27. Lama Kazi Dawa Samdup (trad.), *Tibetan Yoga and Secret Doctrines, or Seven Books of Wisdom of the Great Path*, ediție și introducere de W.Y. Evans-Wentz, London, Oxford & New York, Oxford University Press, 1958.

28. *Idem*, pp. 216-222.

29. V. J.J.L. Duyvendak, *A Chinese „Divina Commedia"*, Leiden, E.J. Brill, 1952, p. 8.

30. *Idem*, pp. 18-20.

31. *Idem*, pp. 25-27.

32. *Idem*, p. 57.

33. Anthony C. Yu (trad. și ed.), *The Journey to the West*, 4 volume, Chicago & London, Chicago University Press, 1977-1986.

34. Anthony C. Yu, „Two Literary Examples of Religious Pilgrimage. *The Commedia* and *The Journey to the West*", în „History of Religions", 22, 1983, pp. 215-216.

35. V. Francisca Cho Bantly, „Buddhist Allegory in the *Journey to the West*", in „The Journal of Asian Studies", 48, 1989, pp. 512-524.

Capitolul 7. DE LA DELIR FURIOS LA VIZIUNE SPIRITUALĂ. VECHII EXTATICI IRANIENI

1. V. cartea mea *Psychanodia I*, precum și un set de articole, citate în cartea mea *Expériences de l'extase*, la p. 173. Printre discuțiile referitoare la această carte, aș vrea să menționez în mod special recenzia semnată de Jacques Flamant (in „Revue des Études Latines", 1986) și o notă a lui Philippe Gignoux, „Apocalypses et voyages extra-terrestres dans l'Iran mazdéen", în Claude Kappler (ed.), *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*, Paris, Cerf, 1987, pp. 370-371. Gignoux – unul dintre cei mai mari specialiști în apocalipse – este total de acord cu mine în privința respingerii teoriei referitoare la influența iraniană asupra tradițiilor apocaliptice grecești, iudaice și creștine.

2. H.S. Nyberg, *Die religionen des Alten Iran*, traducere în germană de H.H. Schaeder, Leipzig, J.C. Hinrichs, 1938.

3. V. *supra*, capitolul 6.

4. V. Gherardo Gnoli, „Ashavan", *loc. cit.*, p. 438 ; v. de asemenea textul meu „Ascension", în L.E. Sullivan (ed.), *Death, Afterlife and the Soul*, New York, Macmillan, 1989, p. 113.

5. Herodot, *Istorii*, IV, 73-75 ; v. Karl Meuli, „Scythica", în „Hermes", 70, 1935, pp.121-176.

6. Carlo Ginzburg, *Storia notturna*, *ed. cit.*, p. 188.

7. Gherardo Gnoli, „Lo stato di «maga»", în „AION", 15, 1965, pp. 105-117.

8. Gherardo Gnoli, „Ashavan", *loc. cit.*

9. Philippe Gignoux, „Corps osseux et âme osseuse. Essai sur le chamanisme dans l'Iran ancien", în „Journal Asiatique", 277, 1979, pp. 41-79.

10. Philippe Gignoux, „Apocalypses", *loc. cit.*, pp. 368-370.

11. *Idem*, pp. 366-367. Gignoux a tradus recent în franceză *Cartea lui Ardâ Virâz : Le Livre d'Ardâ Virâz*, Paris, ADPF, 1984. Vom folosi aici cea mai recentă traducere în engleză : Fereydun Vahman (trad.), *Ardâ Wirâz Nâmag. The Iranian Divina Commedia*, London and Malmo, Curzon Press, 1986.

12. G. Gnoli, „Ashavan", *loc. cit.*, pp. 437-438.

13. Philippe Gignoux, „Apocalypses", *loc. cit.*, p. 366.

14. *Dênkart* 7, 4, 75, în Marijan Molé, „Le jugement des morts dans l'Iran préislamique", în *Sources orientales. Le jugement des morts*, Paris, Seuil, 1961, p. 151.

15. *Idem*, pp. 152-155.

16. Cel mai recent personaj istoric care apare în narațiune este preotul *(mobâd)* Wehshâpûhr, care a trăit sub domnia lui Xosrau I (531-579). Unii savanți consideră aceasta o interpolare într-un text mai vechi, deși nu există nici o dovadă a existenței unui apocalips mai vechi. Povestea lui Virâz a fost probabil compusă în timpul perioadei sasanide târzii, înainte de cucerirea Persiei de către musulmani, în secolul al VII-lea.

17. F. Vahman, *Ardâ Wirâz*, pp. 227-228.

18. *Idem*, p. 228, citând *Persian Rivayat.*

19. *Idem*, pp. 246-248.

20. M. Molé, „Jugement des morts", *op. cit.*, pp. 158-160.

21. Aceste texte se găsesc în M. Molé, *op. cit.*, p. 162 sq.

22. F. Vahman, *Ardâ Wirâz, ed. cit.*, p. 199.

23. *Ibidem.*

24. *Idem*, p. 201.

25. *Idem*, p. 202.

26. *Idem*, pp. 208-209.

27. *Idem*, p. 210.

28. *Idem*, p. 212.

Capitolul 8. VRACII GRECI

1. Cf. traducerea în proză a *Odiseei*, făcută de S.H. Butcher și Andrew Lang, New York, Macmillan, 1888.

2. M.A. Gimbutas, *The Goddesses and Gods of Old Europe, 6500-3500 B.C. Myths and Cult Images*, ediția a 2-a, Berkeley & Los Angeles, University of California Press, 1982, p. 9.

3. Elémire Zolla, „Circe, la donna", în *Verità segrete esposte in evidenza. Sincretismo e fantasia, contemplazione ed esotericità*, Padova, Marsilio, 1990, pp. 131-152.

4. În realitate, autobiografia este o biografie din secolul al XVIII-lea, scrisă de sfântul nebun Taksham ; v. nota 5.

5. Keith Dowman, *Sky Dancer. The Secret Life and Songs of the Lady Yeshe Tsogyel*, London & Boston, Routledge & Kegan Paul, 1984. Exemple occidentale de atitudini ale femeilor religioase față de violatori se regăsesc în studiul meu „A Corpus for the Body", în „The Journal for Modern History", nr. 63, martie 1991[1].

6. Tradus în K. Dowman, *Sky Dancer*..., p. 16.

7. *Ibidem.*

---

[1] Pentru versiunea românească, datorată lui Catrinel Pleșu, v. „Viața Românească", nr. 12, 1992, pp. 83-103 (n. tr.).

8. *Ibidem.*
9. *Idem*, p. 78.
10. E. Zolla, „Circe, la donna“, *loc. cit.*, p. 133.
11. S.H. Butcher și A. Lang, *Odyssey* (10, 514-515), *ed. cit.*, p. 169.
12. W.F. Jackson Knight, *Elysion. On ancien Greek and Roman Beliefs Concerning a Life after Death*, London, Rider & Co., 1970.
13. *Idem*, p. 101 ; *Iliada* 18, 535-537.
14. *Idem*, p. 111.
15. „A aduce sacrificii“ zeilor este *thyein*, iar morților este *enagizein* ; v. *idem*, p. 59.
16. *Idem*, p. 61.
17. V. Pierre Boyancé, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs. Étude d'histoire et de psychologie religieuses* (1936 ; retipărit la Paris, De Boccard, 1972), pp. 244-246.
18. *Idem*, p. 69.
19. V. W.R. Halliday, *Greek Divination. A Study of Its Methods and Principles*, London, Macmillan, 1913, p. 239.
20. *Idem*, p. 241.
21. *Idem*, p. 245.
22. P. Boyancé, *op. cit.*, pp. 142-143.
23. V. Jean Yoyotte, „Le jugement des morts en Égypte ancienne“, în *Sources orientales*, vol. 5 *(Le jugement des morts)*, Paris, Seuil, 1961, pp. 41-50.
24. P. Raingeard, *Hermès Psychagogue. Essai sur les origines du culte d'Hermès*, Paris, Belles Lettres, 1935.
25. V. John Pollard, *Seers, Shrines and Sirens. The Greek Religious Revolution of the 6th century B.C.*, London, Allen & Unwin, 1965, p. 130 sq.
26. *Pythiae* 3, 1-58 ; cf. E.J. Edelstein și L. Edelstein (trad.), *Asclepius. A Collection and Interpretation of the Testimonies*, 2 vol., Baltimore, Johns Hopkins Press, 1945, vol. 1, p. 1 sq.
27. Diodorus, *Bibliotheca Historica* 4, 71 ; în *idem*, vol. 1, p. 10[1].
28. *Idem*, vol. 1, p. 108 sq.
29. Aelius Aristides, *Oratio* 48, 31-35 ; în *idem*, vol. 1, pp. 210-211.

---

[1] Diodor din Sicilia, *Biblioteca istorică* (4, 71, 2) ; cf. ediția românească, trad. Radu Hâncu, Ed. Sport-turism, București, 1981, p. 321 (n. tr.).

30. V. în special Rudolf Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion*, Leipzig, Dieterich, 1931.
31. Uneori viziunea este foarte vie, cum este cea relatată de Aelius Aristides ; v. *supra*, nota 29.
32. E.J. Edelstein și L. Edelstein, *Asclepius, ed. cit.*, p. 204 sq.
33. *Idem*, vol. 1, p. 232, inscripția 14.
34. *Idem*, vol. 1, p. 234, inscripția 23.
35. *Idem*, vol. 1, p. 237, inscripția 42.
36. *Idem*, vol. 2, p. 149.
37. Pentru o descriere mai amplă a acestor rituri de incubație și pentru o bibliografie cuprinzătoare, v. cărțile mele *Psychanodia I*, p. 43. sq., *Expériences de l'extase*, p. 104 sq. și *Iter in silvis*, vol. 1, p. 53 sq.
38. V. cartea mea *Expériences de l'extase*, p. 106.
39. *Idem*, pp. 106-107.
40. Hans Dieter Betz, „The Problem of Apocalyptic Genre in Greek and Hellenistic Literature. The Case of the Oracle of Trophonius“, în David Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism, Uppsala, 12-17 august 1979*, Tübingen, Mohr (Siebeck) 1983, p. 579.
41. *Idem*, p. 583.
42. M.A. Gimbutas, *Goddesses...*, *op. cit.*, p. 195 sq.
43. Bennett Simon, *Mind and Madness in Ancient Greece. The Classical Roots of Modern Psychiatry*, Ithaca & London, Cornell University Press, 1978, p. 251.
44. V. surse în studiul meu „Iatroi kai manteis. Sulle strutture dell'estatismo greco“, în „Studi Storico-Religiosi“, 4, 1980, pp. 287-303 și în cărțile mele *Psychanodia*, p. 35 sq. și *Expériences de l'extase*, p. 25 sq.
45. V. John Pollard, *op. cit., p. 108.*
46. V. studiul meu „Iatroi kai manteis“, *loc, cit*,, pp. 287-303.
47. *Ibidem.*
48. V. W.R. Halliday, *op. cit.*, p. 91.
49. Porfir, *Viața lui Pitagora*, cap. 17.
50. Toate referințele se află în lucrările mele, citate *supra*, la nota 44.
51. Locuitorii din Uttarakuru, menționați în poemele epice indiene *(Râmâyana* 4, 43 și *Mahâbhârata* 6, 7), sunt asemănători hyperboreenilor. Tradiția indiană era cunoscută la Roma și în Grecia. Pliniu

(în *Istoria naturală* 4, 90 și 6, 55) vorbește despre „attacori", iar Ptolemeu (în *Geographica* 6, 16, 5) îi menționează pe „ottorokorrai".

52. E.R. Dodds, *The Greek and the Irrational*, Berkeley & Los Angeles, California University Press, 1951 și F.M. Cornford, *Principium Sapientiae*, Cambridge, Cambridge University Press, 1951.

53. W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1972.

54. Pentru vechi apocalipse grecești, v. Walter Burkert, „Apocalyptik in frühen Griechentum. Impulse und Transformationen", în David Hellholm (ed.), *Apocalypticism…*, *op. cit.*, p. 235 sq.

55. V. cărțile mele *Psychanodia*, p. 26 sq. și *Expériences de l'extase*, p. 46 sq., bazate pe studiul meu „Démonisation du cosmos et dualisme gnostique", în „Revue de l'Histoire des Religions", 3, 1979.

56. Considerațiile sale sunt rezumate în cartea mea *Expériences de l'extase, ed. cit.*, pp. 37-38.

57. F.R. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, vol. 7, Basel, Schwabe, 1957.

58. J.D.P. Bolton, *Aristeas of Proconnesus*, Oxford, Clarendon Press, 1962.

59. Toate mărturiile existente sunt analizate în cărțile mele *Psychanodia*, p. 40 sq. și *Expériences de l'extase*, p. 50 sq.

60. V. *Psychanodia*, p. 41 sq. și *Expériences de l'extase*, pp. 37-38.

61. Labeon, Fragment 11, tradus în cartea mea *Expériences de l'extase*, p. 37.

62. Plutarh, *De genio Socratis*, 591 a, în *Moralia*, vol. 7, editori și traducători Ph. H. de Lacy și B. Einarson, London & Cambridge, Loeb Classical Library, 1959.

63. *Idem*, 591 c.

64. Plutarh, *De facie in orbe lunae*, 943 d, în *Moralia*, vol. 12, editori și traducători H.H. Cherniss și W.C. Helmbold, London & Cambridge, Loeb Classical Library, 1957.

65. *Idem*, 944 c.

66. Pentru acest mit, v. în special cărțile mele *Psychanodia*, p. 43 sq., *Expériences de l'extase*, p. 111 sq. și *Iter in silvis*, p. 53 sq. (eseul „Inter lunam terrasque. Incubazione, catalessi ed estasi in Plutarco").

67. *De sera, 563 d,* în traducerea mea.

68. *Idem*, 563 e.

69. V. Emily B. Lyle, „Dumézil's Three Functions and Indo-European Cosmic Structure", în „History of Religions", 22, 1982, pp. 25-44.

70. V. cărțile mele *Psychanodia*, pp. 46-47 și *Expériences de l'extase*, p. 114.

71. V. fragmentul din *De anima*, în Stobaeus, *Florilegium* 1089 h.

72. Acest episod a fost pus într-o lumină nouă prin excelentul articol al lui Michel Tardieu, „Comme à travers un tuyau… ", în *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi*, Toronto & Louvain, Laval University Press – Peeters, 1981, pp. 151-177.

73. Termenii „subiectivizare" și „interiorizare" au fost aplicați de Hans Jonas misticismului lui Plotin, în comparație cu experiențele „obiective", cum sunt cele caracteristice gnosticismului. V. cartea mea *Gnosticismo e pensiero moderno : Hans Jonas*, Roma, «L'Erma» di Brettschneider, 1985.

Capitolul 9. CELE ȘAPTE PALATE ȘI CARUL LUI DUMNEZEU. MISTICISMUL EVREIESC DE LA MERKABA LA KABBALA

1. John J. Collins (ed.), *Apocalypse. The Morphology of a Genre*, în „Semeia. An Experimental Journal for Biblical Criticism", 14, 1979. Acest număr al publicației conține studii semnate de J.J. Collins (introducere, apocalipse evreiești, apocalipse persane), Adela Yarbro (apocalipse paleocreștine), F.T. Fallon (apocalipse gnostice), A.J. Saldarini (literatură rabinică și misticism evreiesc). Ulterior, s-a publicat mult pe tema literaturii apocaliptice ; totuși, în pofida schimbării rapide a perspectivelor, volumul editat de John J. Collins își păstrează încă valoarea. Texte iudaice, creștine și altele, referitoare la ascensiuni celeste, sunt analizate și în Alan F. Segal, „Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment", în *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin, De Gruyter, 1980, vol. 2, pp. 1222-1294.

2. J.J. Collins, introducere la *op. cit.*, p. 9.

3. Referitor la *Ascensiunea lui Isaia* (sau la viziunea sa), v. studiul meu „La Visione di Isaia e la tematica della «Himmelsreise»", în M. Pesce (ed.), *Isaia, il Diletto e la Chiesa*, Bologna, 1983, pp. 95-116.

4. V. cartea mea *Psychanodia*, pp. 6-7.

5. Colecții de apocalipse evreiești în traducere engleză sunt : J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. 1 : *Apo-*

calyptic Literature and Testaments, Garden City, Doubleday, 1983 și traducerea mai veche în R.H. Charles (ed.), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, vol. 2 : *Pseudepigrapha*, Oxford, Clarendon Press, 1913. V. J.H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Study with a Supplement*, Chico, California, Scholars Press, 1981 și J.J. Collins, *The Apocalyptic Imagination. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, New York, Crossroads, 1984.

6. Textul este *Paralipomena Jeremiae (3 Baruh)* 3, 3-5, în J.R. Harris, ,,The Rest of the Words of Baruch", în ,,Haverford College Studies", 2, 1989. Ieremia îl trimite pe Abimeleh să culeagă smochine în via lui Agrippa. El se întinde să se odihnească sub un copac și doarme profund timp de 66 de ani ; v. cartea mea *Psychanodia*, p. 63, n. 16.

7. Mary Dean-Otting, *Heavenly Journeys. A Study of the Motif in Hellenistic Jewish Literature*, Frankfurt, Bern & New York, Peter Lang, 1984.

8. *De vita Mosis* 2, 28 sq.

9. Josephus, *Antichități iudaice* 4, 326 ; M. Dean-Otting, *op. cit.*, p. 5.

10. V. Michael A. Knibb, *The Ethiopic Book of Enoch. A New Edition in the Light of the Aramaic Dead Sea Fragments*, 2 vol., Oxford, Clarendon Press, 1970. Autorul își întemeiază textul pe 33 manuscrise etiopiene, dintre care cel mai vechi a fost scris în secolul al XV-lea. La Qumran au fost găsite fragmente din unsprezece manuscrise ale lui Enoh, conținând 196 versete dintr-un total de 1062 versete în versiunea etiopiană. Câteva fragmente aramaice diferă mult de textul etiopian. Versiunea greacă a cărții *I Enoh* provine din patru surse ; v. textele în Matthew Black, *Apocalypsis Henochi Graece*, Leiden, E.J. Brill, 1970. Cele mai importante trei manuscrise grecești au fost datate în secolele IV-VI p.C. *Cartea lui Enoh* a fost canonică în Biserica Etiopiană. Ea a fost tradusă din greacă în etiopiană în secolele IV-VI p.C.

11. J.T. Milik, *The Book of Enoch. Aramaic Fragments of Qumran Cave 4*, Oxford, Clarendon Press, 1976.

12. M. Dean-Otting, *op. cit.*, p. 41.

13. Johann Maier, ,,Das Gefährdungsmotiv bei der Himmelsreise in der jüdischen Apokalyptik und «Gnosis»", în ,,Kairos", 5, 1963, pp. 18-40.

14. J.J. Collins vorbește despre o ,,mișcare Enoh" care compune diferite părți ale *I Enoh*, v. *The Apocalyptic Imagination*, pp. 56-63.

15. *Idem*, p. 196.

16. Text în M. de Jonge, *Testamenta XII Patriarchorum*, Leiden, E.J. Brill, 1964 ; comentariu în H.W. Hollander & M. de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Commentary*, Leiden, E.J. Brill, 1985. Cel mai vechi manuscris al acestui text este datat în secolul al X-lea p.C., totuși cea mai veche mențiune a *Testamentelor* i se datorează lui Origen din Alexandria (mort în 254 p.C.). În forma sa actuală, textul poate fi creștin, dar cu siguranță își trage rădăcinile dintr-o veche tradiție evreiască. De mult timp sunt cunoscute fragmente din *Testamentul lui Levi* în aramaică, iar un sul a fost găsit în peștera a 4-a din Qumran, pe când alte fragmente au fost descoperite în prima peșteră. Nu este limpede în ce limbă a fost redactată pentru prima dată versiunea actuală a *Testamentelor*. Savanți precum M. de Jonge cred că ea a fost scrisă direct în limba greacă, în timp ce alții consideră că limba originară a fost ebraica sau chiar aramaica.

17. V. M. Dean-Otting, *op. cit.*, pp. 80-81.

18. *Testamentul lui Levi* 3, 3 ; v. H.W. Hollander & M. de Jonge, *op. cit.*, p. 136.

19. Text în J.-C. Picard, *Apocalypsis Baruchi Graece*, Leiden, E.J. Brill, 1967 ; A.-M. Denis, *Concordance de l'Apocalypse grecque de Baruch*, Louvain, Institut Orientaliste, 1970.

20. V. M. Dean-Otting, *op. cit.*, pp. 98-152.

21. Text editat de Matthias Delcor, *Le Testament d'Abraham*, Leiden, E.J. Brill, 1973 ; text și traducere în Michael E. Stone, *The Testament of Abraham*, Missoula, Scholars Press, 1972. Discuție în George W.E. Nickelsburg Jr. (ed.), *Studies on the Testament of Abraham*, Missoula, Scholars Press, 1976. Există versiuni în limba greacă (două, una lungă și alta scurtă) și în alte câteva limbi. Majoritatea savanților este de părere că *Testamentul lui Avraam* datează din secolul I p.C.

22. Martha Himmelfarb, *Tours of Hell. An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*, Philadelphia, Fortress, 1985.

23. V. mai ales cartea mea *Expériences de l'extase*, p. 20.

24. Pentru surse și literatură auxiliară, v. studiul meu ,,Visione di Isaia e la tematica della Himmelsreise", în M. Pesce (ed.), *Isaia, il Diletto e la Chiesa. Visioni ed esegesi profetica cristiano-primitiva nell'Ascensione di Isaia*, Paideia, Bologna, 1983, pp. 95-111.

25. *Idem*, p. 104.

26. Această ipoteză nu este acceptată de ultimii editori ai textului *Ascensiunea lui Isaia*, în *Corpus Christianorum. Series Apocryphorum*, Turnhout, Belgia, Brepols (în curs de apariție).

27. Joseph Dan, *Gershom Scholem and the Mystical Dimension of Jewish History*, New York & London, New York University Press, 1987, p. 39.

28. Ithamar Gruenwald este autorul a două lucrări fundamentale privind misticismul evreiesc timpuriu : *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Leiden & Cologne, E.J. Brill, 1980 și *From Apocalypticism to Gnosticism. Studies in Apocalypticism, Merkavah Mysticism and Gnosticism*, Frankfurt-Berna-New York & Paris, Peter Lang, 1988.

29. Michael A. Morgan (trad.), *Sefer ha-Razim. The Book of Mysteries*, Chico, Scholars Press, 1983.

30. Texte alese se găsesc la Peter Schaeffer, *Synopse zur Hekhalot-Literatur*, Tübingen, Mohr, 1981.

31. V. P. Alexander, „3 (Hebrew Apocalypse of) Enoch", în J.H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha, ed. cit.*, vol. 1, pp. 223-315.

32. Ira Chernus, „The Pilgrimage to the Merkavah. An Interpretation of Early Jewish Mysticism", în *Early Jewish Mysticism. Proceedings of the First International Conference on the History of Jewish Mysticism*, Jerusalem, The Hebrew University of Jerusalem, 1987.

33. V. I. Gruenwald, *From Apocalypticism to Gnosticism, ed. cit.*, p. 63.

34. Textul tradus la David J. Halperin, *The Merkabah in Rabbinic Literature*, New Haven, American Oriental Society, 1980, p. 3.

35. V. cartea mea *Expériences de l'extase, ed. cit.*, p. 157.

36. *Idem*, p. 154.

37. Textul se găsește la P. Schaeffer, *op. cit.*, tradus la Naomi Janowitz, *The Poetics of Ascent. Theories of Language in a Rabbinic Ascent Text*, New York, SUNY Press, 1989, pp. 31-66.

38. *Maaseh Merkabah* V. 714-718, la Naomi Janowitz, *op. cit.*, p. 51.

39. *Pirkei Hekhaloth* 15, 2, în David R. Blumenthal, *Understanding Jewish Mysticism. A Source Reader ; The Merkabah Tradition and the Zoharic Tradition*, New York, Ktav, 1978, p. 57 ; textul ebraic se bazează pe cap. 15-29 din *Hekhaloth Rabbati*, S.A. Wertheimer, *Batei Midrashot*, Lauren Grodner (trad.), D.R. Blumenthal (ed.), Jerusalem, Mossad Harav Kook, 1968, vol. 1, pp. 90-114.

40. *Pirkei Hekhaloth* 22, 3, în D.R. Blumenthal, *Understanding..., ed. cit.*, p. 73.

41. *Idem*, 16, 4, la p. 60.

42. *Hekhaloth Rabbati* 17, 2-7, în D.R. Blumenthal, *Understanding..., ed. cit.*

43. *Idem*, 20, 4, la p. 67.

44. *Idem*, 23, 5, la p. 76.

45. *Idem*, 24, 2.

46. *Tosefta Hagigah*, 113 ; *Jerushalmi Hagigah*, 2, 1, 77b ; *Babli Hagigah*, 14b ; v. Maier, „Gefährdungsmotiv", p. 28.

47. *Babli Hagigah*, 15b ; v. Gruenwald, *Apocalyptic and Merkabah*, p. 87.

48. *Babli Sukkha*, 51b ; *Babli Baba bathra*, 4a ; v. Maier, „Gefährdungsmotiv", p. 35.

49. V. cartea mea *Expériences de l'extase*, p. 72 sq. cu bibliografia aferentă.

50. Morgan, *Sefer ha-Razim*, 5, p. 17.

51. *Idem*, 11-17, p. 18, cu unele modificări în traducerea lui Morgan.

52. Referitor la cântecele celeste, v. mai ales Gershom Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, New York, Jewish Theological Seminary, 1965.

53. V. studiul meu „Ascension", *loc. cit.*, p.113.

54. V. mai ales Gershom Scholem, *Jewish Gnosticism, op. cit.* (v. nota 52).

55. Din I. Gruenwald, *Apocalypticism to Gnosticism*, p. 195.

56. Francis T. Fallon, „The Gnostic Apocalypses", în J.J. Collins, *Apocalypse : Morphology*, pp. 123-158 ; Madeleine Scopello, „Contes apocalyptiques et apocalypses philosophiques dans la bibliothèque de Nag Hammadi", în Claude Kappler (ed.), *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*, pp. 321-350.

57. V. cartea mea *Expériences de l'extase*, pp. 11-17 ; și Giovanni Casadio, „La visione in Marco il Mago e nella gnosi di tipo sethiano", în „Augustinianum", 29, 1989, pp. 123-146.

58. Este notoriu faptul că specialiștii americani în domeniu nu cunosc cercetările europene privind gnosticismul și antichitatea târzie. Această necunoaștere îi dezavantajează total.

59. Textul fundamental al lui Hippolytus, *Refutatio omnium haeresium* 5, 19-22, a fost recent tradus și comentat de către Giovanni Casadio într-un excelent articol, „Antropologia gnostica e antropologia orfica nella notizia di Ippolito sui setiti", în E. Vattioni (ed.), *Sangue e antropologia nella teologia* (Roma, 1989), pp. 1295-1350. Referirile se fac la traducerea sa.

60. Ne vom abține aici de la a ne angaja în interminabila și greșit conceputa discuție referitoare la „gnosticismul sethian“, care este o invenție a ereziologilor moderni. Eticheta „sethian“ privește aici exclusiv sistemul lui Hippolytus. Pentru o definire clară a poziției mele, v. *Les Gnoses dualistes d'Occident*, Paris, Plon, 1990.

61. V. cartea mea *Eros and Magic*.

62. V. G. Casadio, „Antropologia“, *loc. cit.*, p. 1313.

63. V. discuție în *idem*, p. 1329 sq. După opinia lui Casadio, cosmogonia sethiană derivă dintr-o veche cosmogonie orfică.

64. *Idem*, p. 1315.

65. V. cartea mea *Expériences de l'extase*, pp. 13-14.

66. V. G. Casadio, „Antropologia“, *loc. cit.*, p. 1322.

67. *Refutatio* 5, 17 ; v. cartea mea *Expériences de l'extase*, pp. 15-16.

68. Epiphanius, *Panarion*, 37, tradus de Frank Williams, *The Panarion of Epiphanius of Salamis*, book 1, Leiden, E.J. Brill, 1987, p. 241 sq.

69. F. Williams, *Panarion...* 4, 4, la p. 244.

70. *Idem*, 5, 6-7, la p. 245.

71. Pentru descrierea unor astfel de ritualuri, v. cartea mea *Expériences de l'extase*, pp. 128-129.

72. V. însă G. Casadio, „Visione di Marco“, *loc. cit.*

73. Alsadair Livingstone, *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars*, Oxford, Clarendon, 1986.

74. Pentru alte relatări gnostice privind călătorii pe lumea cealaltă, v. în special G. Casadio, „Visione di Marco“, *loc. cit.*

75. Carl Schmidt și W. Till (ed.), *Koptish-gnostische Schriften, I : Die Pistis Sophia. Die beiden Bücher des Jeu. Unbekanntes altgnostisches Werk*, Berlin, Akademie, 1954 ; același text copt, în traducere în limba engleză, la Violet MacDermot (trad.), *The Books of Jeu and the Untitled Text in the Bruce Codex*, Leiden, E.J. Brill, 1978.

76. În R.O. Faulkner, *Egyptian Book of the Dead*, p. 145.

77. V. cartea mea *Expériences de l'extase*, pp. 126-128.

78. Mărturii sunt adunate de Violet MacDermot, *The Cult of the Seer in the Ancient Middle East. A Contribution to Current Research on Hallucinations Drawn from Coptic and Other Texts*, London, Wellcome Institute of the History of Medicine, 1971, pp. 538-574.

79. *Idem*, pp. 541-542.

80. *Ibidem*.

81. *Idem*, pp. 551-553.

82. V. mai ales cărțile lui Moshe Idel : *Studies in Ecstatic Kabbalah*, Albany, SUNY Press, 1988 ; *The mystical Experience in Abraham Abulafia*, Albany, SUNY Press, 1988 și cartea sa de sinteză, *Kabbalah. New Perspectives*, New Haven & London, Yale University Press, 1988.

83. V. Nathaniel Deutsch, recenzie la cartea lui Moshe Idel, *Studies in Ecstatic Kabbalah, ed. cit.*, în „Incognita“, 1, 1990, pp. 91-93.

84. V. Moshe Idel, „Métaphores et pratiques sexuelles dans la Cabale“, offprint.

85. Moshe Idel, *Kabbalah...*, *op. cit.*, pp. 75-88.

86. *Idem*, pp. 78-96.

87. *Idem*, pp. 97-103.

88. *Idem*, pp. 103-111.

89. *Idem*, p. 91.

90. *Idem*, pp. 92-93.

91. Tradus în M. Idel, *Kabbalah...*, *op. cit.*, p. 94.

92. Louis Jacobs (trad.), *On Ecstasy. A Tract by Dov Baer*, New York, Chappaqua, 1963.

93. Din introducerea lui Louis Jacobs la *On Ecstasy*, p. 15.

94. L. Jacobs, *On Ecstasy*, p. 68.

95. *Idem*, p. 69.

96. *Idem*, p. 165.

Capitolul 10. CĂLĂTORII INTERPLANETARE. NAVETA SPAȚIALĂ PLATONICIANĂ, DE LA PLOTIN LA MARSILIO FICINO

1. Macrobius, *Comentariu la „Visul lui Scipio“*, I, 12, 13-14, cf. traducerea în engleză – ușor modificată – a lui William Harris Stahl, New York, Columbia University Press, 1952, pp. 136-137.

2. Despre Macrobius, v. excelenta carte a lui Jacques Flamant, *Macrobe et le néo-platonisme latin, à la fin du IV-e siecle*, Leiden, E.J. Brill, 1977.

3. Pentru o analiză exhaustivă a surselor și a bibliografiei gnostice, v. cartea mea *Les Gnoses dualistes d'Occident. Histoire et mythes*, Paris, Plon, 1990.

4. *Apocryphon of John* (se va nota cu AJ) este citat din Michel Tardieu, *Écrits gnostiques. Codex de Berlin*, Paris, Cerf, 1984 ; *Berlin Codex* (se va nota cu BC) este citat din W. Till (trad. și ed.), *Die Gnostischen Schriften des koptischen Papyrus Berlinensis 8502*, Berlin, Akademie, 1955. Când nu este specificat nimic, celelalte tratate gnos-

tice sunt citate din J.M. Robinson (ed.), *The Gnostic Library*, San Francisco, Harper & Row, 1988.

5. Sau : ,,după asemănarea noastră" ; AJ 2, 15, M. Tardieu, *Écrits*, pp. 1-4 ; BC, W. Till, *Gnostischen Schriften*, p. 137.

6. BC, W. Till, *op. cit.*, p. 138.

7. *Idem*, p.139.

8. AJ 2 și 4, M. Tardieu, *op. cit.*, pp. 125-127.

9. V. cartea mea *Expériences de l'extase*, p. 122 sq.

10. AJ 2 și 4, M. Tardieu, *op. cit.*, p. 128 sq.

11. *Idem*, pp. 311-314.

12. BC, W. Till, *op. cit.*, p. 142.

13. *Idem*, p. 146.

14. AJ 2, M. Tardieu, *op. cit.*, p. 137.

15. *Idem*, p. 157 sq. și W. Till, *op. cit.*, p. 184.

16. AJ 2, M. Tardieu, *op. cit.*, p. 157 sq.

17. BC, W. Till. *op. cit.*, p. 174.

18. *Idem*, p. 178 și M. Tardieu, *op. cit.*, p. 33 sq. și p. 154.

19. V. cărțile mele *Psychanodia I* și *Expériences de l'extase*, pp. 117-144.

20. *Pistis Sophia*, Schmidt & Till, *Koptish-gnostische Schriften*, p. 183 și MacDermot, *Book of Jeu*, p. 283 sq.

21. Schmidt & Till, *op. cit.*, cap. 113, p. 191.

22. *Idem*, cap. 115, p. 193 sq.

23. *Idem*, cap. 111, pp. 183-189.

24. *Pistis Sophia*, Schmidt & Till, *op. cit.*, p. 217 sq. și Violet MacDermot, *The Books of Jeu*, *ed. cit.*, pp. 331-346.

25. *Enduma*, cap. 131, Schmidt & Till, *op. cit.*, p. 219.

26. *Idem*, cap. 136 sq., p. 234 sq.

27. *Idem*, cap. 131, p. 219 sq.

28. *Idem*, cap. 132, p. 223.

29. *Idem*, cap. 132, pp. 224-226 și V. MacDermot, *op. cit.*, pp. 342-345.

30. V. I.P. Culianu, ,,Astrology", în *Encyclopedia of Religion*, New York, MacMillan, 1987.

31. V. mai ales cărțile mele *Psychanodia* și *Expériences de l'extase*. În aceasta din urmă, la p. 173, este menționată majoritatea articolelor mele scrise înainte de 1984. De atunci am publicat articolul ,,Ascension", în *Encyclopedia of Religion* (v. nota de mai sus) și am pregătit articolul despre ,,Himmelsreise (heidnisch)" pentru *Reallexikon für Antike und Christentum* (RAC) ; după cum am înțeles, va

apărea sub titlul de ,,Jenseitsreise". De asemenea, am pregătit articolul ,,Hypostasierung", tot pentru RAC.

32. V. cărțile mele *Psychanodia*, pp. 48-54 și *Expériences de l'extase*. pp. 119-152.

33. Pentru analiză și bibliografie, v. cartea mea *Les Gnoses dualistes d'Occident*, *ed. cit.*, cap. 7.

34. Pentru prezentarea completă a acestui mit în contextul său, v. *idem*, cap. 9.

35. V. mai ales cartea mea *Expériences de l'extase*, cele trei capitole de la pp. 79-92, pp. 93-101 și pp. 119-144, bazate pe articolele anterioare : ,,L'Ascension de l'âme dans les mystères et hors des mystères", în Ugo Bianchi și M.J. Vermaseren (ed.), *La soteriologia dei culti orientali nell'Imperio Romano*, Leiden, E.J. Brill, 1982, pp. 276-302 ; ,,Le vol magique dans l'Antiquité tardive", în ,,Revue de l'Histoire des Religions", 198, 1981, pp. 57-66 ; și ,,Ordine e disordine delle sfere", în ,,Aevum", 55, 1981, pp. 96-110.

36. *Metamorfozele*, 11, 23 ; traducerea mea în engleză.

37. Origen, *Contra Celsum*, 6, 22 ; ediția M. Borret, Paris, Cerf, 1967, vol. 3, p. 233 ; traducerea mea în engleză.

38. V. cartea mea *Expériences de l'extase*, p. 86 sq.

39. Pentru o interpretare ingenioasă a mitraismului, v. David Ulansey, *The Origins of the Mithraic Mysteries. Cosmology and Salvation in the Ancient World*, New York & Oxford, Oxford University Press, 1989 (ediție nouă în 1991).

40. V. articolul lui Jacques Flamant, în Ugo Bianchi & M.J. Vermaseren (ed.), *La Soteriologia...*, *ed. cit.*

41. V. cartea mea *Expériences de l'extase*, p. 130.

42. Fragmentul 164, în Edouard des Places, *Oracles Chaldaïques. Avec un choix de commentaires anciens*, Paris, Belles Lettres, 1971, p. 106 ; v. de asemenea Hans Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, Paris, Études Augustiniennes, 1978.

43. V. E. des Places, *op. cit.*, p. 169 ; acest pasaj este tradus de mine.

44. V. cartea mea *Expériences de l'extase*, p. 129.

45. *Idem*, p. 138.

46. Proclus, *Elements of Theology*, 209, E.R. Dodds (ed. și trad.), Oxford, Clarendon Press, 1963, p. 182.

47. I *Quaestio* 89aI ; v. cartea mea *Eros and Magic*, *ed. cit.*, p. 5.

48. Tradus de Margaret Cook și de mine în cartea mea *Eros and Magic*, p. 115.

49. Ficino, *De Amore* 6, 4, tradus de Margaret Cook (cu mici modificări) în cartea mea *Eros and Magic*, pp. 42-44.

Capitolul 11. APOGEUL CĂLĂTORIILOR ÎN ALTE LUMI. DE LA MAHOMED LA DANTE

1. V. Claude Kappler, „L'Apocalypse latine de Paul", în Claude Kappler (ed.), *Apocalypses et voyages dans l'au-delà*, pp. 237-266. Versiunea lungă cea mai obișnuită este tradusă în engleză de E. Gardiner în *Visions of Heaven and Hell before Dante*, New York, Italica, 1989.

2. *Apocalypse of Paul*, tradus în engleză de E. Gardiner, în *Visions..., ed. cit.*, p. 18, cu minime modificări.

3. Colleen McDannell & Bernhard Lang, *Heaven. A History*, New Haven & London, Yale University Press, 1988, p. 100.

4. Martha Himmelfarb, *Tours of Hell. An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*, Philadelphia, Fortress, 1985. Textele analizate de Himmelfarb includ : *Apocalipsul lui Petru* (jumătatea secolului al II-lea p.C.), capitolul al 6-lea din *Faptele lui Toma* (prima jumătate a secolului al III-lea), *Apocalipsul lui Zefaniah* în coptă (secolul al IV-lea sau al V-lea), *Apocalipsul lui Pavel, Apocalipsul Mariei* în etiopiană, derivat din *Apocalipsul lui Pavel, Apocalipsul lui Baruh* în etiopiană (după 550 p.C., derivat din *Apocalisul lui Pavel), Apocalipsul lui Gorgorios* în etiopiană-falașă, *Apocalipsul Mariei* în greacă (înainte de secolul al IX-lea), *Apocalipsul lui Ezdra* (secolul al X-lea), *Testamentul lui Isaac* (existent în versiunile coptă, arabă și etiopiană ; derivat din *Testamentul lui Avraam), Viața lui Pahomie* în copto-boharică, *Darkhei Teshuvah* în ebraică de Meir din Rothenburg (secolul al XIII-lea), *Fragmentul Isaia* (derivat din *Talmudul* babilonian), *Gedulat Moshe* în ebraică și *Fragmentul Elie*.

5. C. McDannell & B. Lang, *op. cit.*

6. Versiunea latină la Umberto Moricca, *Gregorii Magni Dialogi*, Roma, Tipografia del Senato, 1924 ; versiunea engleză la Edmund G. Gardiner, *The Dialogues of Saint Gregory*, London, Philip L. Warner, 1911.

7. Din E.G. Gardiner, *op. cit.*, pp. 48-49.

8. E.G. Gardiner, *op. cit.*, pp. 49-50.

9. Gregory de Tours, *History of the Franks*, 2 vol., trad. de O. M. Dalton, Oxford, Clarendon Press, 1927. Pasajul este redat în latină în cartea mea *Psychanodia*, p. 60.

10. Această problemă a fost scoasă în evidență de Philippe Gignoux, „Apocalypses et voyages extra-terrestres", *loc. cit.*

11. Venerable Bede, *The Ecclesiastical History of England*, London, Dent, 1916, pp. 132-137 ; o traducere modernizată la E. G. Gardiner, *op. cit.*, p. 57 sq.

12. *Idem*, pp. 241-250 ; traducere modernizată la E. G. Gardiner, *op. cit.*, p. 57 sq.

13. *Ibidem* ; traducere modernizată la E. G. Gardiner, *op. cit.*, p. 59.

14. V. cartea mea *Psychanodia I*, p. 45.

15. *Idem*, p. 63.

16. Tradus de E. Gardiner, *op. cit.* p. 65 sq.

17. V. J. Marchand (trad.), *L'autre monde au Moyen Age. Voyages et visions ; La Navigation de Saint Brandan ; Le Purgatoire de Saint Patrice ; La Vision d'Albéric*, Paris, 1940 ; v. capitolul „Pons subtilis", în cartea mea *Iter in silvis, ed. cit.*, p. 127 sq.

18. V. cartea mea *Expériences de l'extase*, p. 161 sq. Sursele și bibliografia sunt indicate la notele de la pp. 210-211.

19. V. Étienne Renaud, „Le récit du *mi'râj*. Une version arabe de l'ascension du Prophète dans le Tafsîr de Tabarî", în C. Kappler (ed.), *Apocalypses et Voyages, ed. cit.*, pp. 267-292. Alte variante le-am analizat în cartea *Expériences de l'extase*, p. 161. Povestea în versiunea lui Bukharî și Muslim este tradusă la Miguel Asín Palacios, *La Escatologia musulmana en la Divina Commedia*, ediția a 2-a, Madrid & Granada, Editorial Cristianidad, 1943, pp. 430-431.

20. V. Angelo M. Piemontese, „Le voyage de Mahomet au paradis et en enfer. Une version persane du *mi'râj*", în C. Kappler (ed)., *Apocalypses et Voyages, ed. cit.*, pp. 296-320.

21. Ediții citate în cartea mea *Expériences de l'extase*, pp. 164 și 211. Textul latin a fost editat de E. Cerulli în 1949, iar textul francez de P. Wunderli în 1968. Atât Cerulli cât și Wunderli au analizat și comentat aceste versiuni în alte lucrări.

22. V. Farîd al-Dîn Attâr, *Muslim Saints and Mystics. Episodes from the Tadhkirat al-Auliya*, trad. de A. J. Arberry, London, Routledge & Kegan Paul, 1966, p. 104 sq.

23. R. C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mystics*, New York, Schocken, 1969, p. 198.

24. V. Reynold & A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, p. 122 sq.

25. David Shea & Anthony Troyer (trad.), *The Religion of the Sufis. The Dabistan of Mohsin Fani*, London, Octagon Press, 1979, p. 44 sq.

26. V. cartea mea *Expériences de l'extase.*

27. Ediția clasică și studiul versiunilor latine ale *Viziunii* îi aparțin lui Theodore Silverstein, *Visio Sancti Pauli. The History of the Apocalypse in Latin Together with Nine Texts*, London & Toronto, Christophers, 1935.

28. V. O. Wahl (ed.), *Apocalypsis Esdrae. Apocalypsis Sedrach ; Visio Beati Esdrae*, Leiden, E. J. Brill, 1977.

29. V. cap. „Pons subtilis", în cartea mea *Iter in silvis*, p. 130, n. 6.

30. Text editat și tradus de Francesco Cancellieri, *Visione del Monaco Cassinese Alberico*, Roma, F. Bourlie, 1814. O excelentă antologie de viziuni medievale a fost recent publicată în traducere germană de Peter Dinzelbacher, *Mittelalterliche Visions-literatur*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.

31. V. cartea mea *Psychanodia*, pp. 61-62.

32. *Idem*, p. 61.

33. Traducerea acestui text la E. Gardiner, *op. cit.* p. 149 sq.

34. *Idem*, p. 197 sq.

35. Textele și tradiția istorică referitoare la Purgatoriul Sf. Patrick de la Lough Derg sunt acum adunate în volumul Michael Haren & Yolande de Pontfarcy, *The Medieval Pilgrimage to St. Patrick's Purgatory and the European Tradition*, Enniskillen, Clogher Historical Society, 1988. Carol Zaleski mi-a atras atenția asupra acestei cărți.

36. Traducerea la E. Gardiner, *op. cit.*, p. 142.

37. *Idem*, p. 219 sq.

38. C. McDannell & B. Lang, *op. cit.* (v. *supra*, n. 3), p. 73 sq.

39. *Idem*, pp. 76-77.

40. C. Vellekoop, în R. E. V. Stuip & C. Vellekoop (ed.), *Visioenen*, Utrecht, Hes Uitgevers, 1986.

CUPRINS

Editor: VALENTIN NICOLAU

Redactor: DAN PETRESCU

Culegere și tehnoredactare computerizată: NEMIRA

Apărut 1994, București

Coli de tipar: 17 Format: 16/54 x 84

Printed and bound in Germany

by Graphischer Großbetrieb Pößneck GmbH

A member of Mohndruck printing group

IOAN PETRU CULIANU





Orizonturile gândirii umane, din preistorie și până astăzi, n-au rămas nicidecum limitate între granițele impuse de timp și de spațiu ; omenirea a nutrit dintotdeauna visul unui "dincolo", al unei lumi diferite de realitatea terestră, loc al extazelor și al viziunilor necorporale. Acest vis își are istoria sa, precum tărâmul visat - geografia sa. Cu o remarcabilă ușurință de mișcare și într-un mod captivant care maschează o impresionantă erudiție, Culianu ne poartă din paleolitic la Einstein și de la Ghilgameș la Borges, printre șamani și magi, fascinat de lumea de dincolo, unde apariția acestei ultime cărți avea să-l găsească.

"Lumile psihanalizei, profeției apocaliptice, științei atomului, sf-ului și fanteziei poetice sunt topite într-o singură narațiune... De undeva de dincolo de text, cititorul este îndemnat să contemple călătoriile în alte lumi ca exemple ale unui singur gen literar sau poate chiar ca un proiect unic, multidimensional, al minții."
LAWRENCE E. SULLIVAN, Prefață la ediția americană

NEMIRA

ISBN 973-569-069-1

PREȚ 3300 LEI